DER SPENDER DER KOMMUNION

IM ALTERTUM UND MITTELALTER

Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeitshaltung

The Catholic University of America
Studies in Sacred Theology
Second Series: No. 213

DER SPENDER DER KOMMUNION
IM ALTERTUM UND MITTELALTER

Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeitshaltung

A Dissertation
Submitted to the Faculty of the School of Sacred Theology
of the Catholic University of America in Partial
Fulfillment of the Requirements for the
Degree of Doctor of Sacred Theology

by

Erling H. L. Brodersen

Washington, D.C.
1970

This dissertation was approved by

John Quarles as director

Joseph Zabelay as reader

Alfred C. Rush, C.S.S.R. as reader

Imprimi potest:

Reverend Joseph B. Collins, S.S.
Censor of Books

Nihil obstat:

Reverend Johannes Quasten, S.T.D.
Censor Deputatus

Imprimatur:

Patrick Cardinal O'Boyle
Archbishop of Washington

April 20, 1970

The nihil obstat and imprimatur are official declarations that a book or pamphlet is free of doctrinal or moral error. No implication is contained therein that those who have granted the nihil obstat and the imprimatur agree with the content, opinions or statements expressed.

© Copyright by
Erling H. L. Brodersen

1970

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITENDE BEMERKUNGEN: 1

KAPITEL I. DER DIAKON 4

Eine Bemerkung zum Dienst des Diakons nach dem Neuen Testament (4) -- Die patristischen Quellen bis 325 (7) -- Das Konzil von Nikaia (325) und das vierte Jahrhundert (14) -- Die spätere Entwicklung im Orient (26) -- Die spätere Entwicklung im Okzident (34) -- Schluss (46)

APPENDIX. SUBDIAKONE UND MINORISTEN 50

Der Subdiakon (51) -- Der Akolyth (54)

KAPITEL II. LAIEN IM ALLGEMEINEN 59

KAPITEL III. FRAUEN 74

Kurze Einleitung über den kultischen Dienst der Frau unter dem Gesichtspunkt des Befundes im Heidentum, im Alten Testament und dem nachexilischen Judentum sowie zum Beginn der neutestamentlichen Religion und zu apostolischer Zeit (74) — Eucharistische Funktionen bei den Sekten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und Observationen über die Stellung der Frauen in der Kirche im allgemeinen (78) Die Entwicklung im Orient (85) -- Die Entwicklung im Okzident (99) — Schluss (118)

ZUSÄTZLICHE ERLÄUTERUNG UND ZUSAMMENFASSUNG 128

NOTEN 140

Kapitel I. Der Diakon
Eine Bemerkung zum Dienst des Diakons nach dem Neuen Testament (140) -- Die patristischen Quellen bis 325 (142) -- Das Konzil von Nikaia (325) und das vierte Jahrhundert (150) -- Die spätere Entwicklung im Orient (161) -- Die spätere Entwicklung im Okzident (169) -- Schluss (184)

Appendix. Subdiakone und Minoristen 187
Der Subdiakon (188) -- Der Akolyth (193)

Kapitel II. Laien im allgemeinen 198

Kapitel III. Frauen 211
Kurze Einleitung über den kultischen Dienst der Frau unter dem Gesichtspunkt des Befundes im Heidentum, im Alten Testament und dem nachexilischen Judentum sowie zum Beginn der neutestamentlichen Religion und zu apostolischer Zeit (211) -- Eucharistische Funktionen bei den Sekten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und Observationen über die Stellung der Frauen in der Kirche im allgemeinen (215) -- Die Entwicklung im Orient (231) -- Die Entwicklung im Okzident (254) -- Schluss (279)

Zusätzliche Erläuterung und Zusammenfassung 284

ABKURZUNGEN 292

VOLLSTANDIGE BIBLIOGRAPHIE 296
Biblische Quellen (296) -- Quellen der patristischen Periode (296) -- Quellen des Mittelalters (301) --

Kirchenordnungen und Synoden etc. (304) -- Literatur (308)

TAFEL 332

EINLEITENDE BEMERKUNGEN

Die Dissertation behandelt in erster Linie die Entwicklung der sogenannten ausserordentlichen oder verbotenen Kommunionspendung.

Von direktem Interesse wird sein die Person der Spendung und indirekt der Kommunionritus, der in kürzeren Übersichten dargestellt werden soll. Unter Heranziehung von möglichst viel Quellen wird der Versuch unternommen, die historischen Tatsachen in ein rechtes Licht zu stellen. Die griechischen und lateinischen Quellen werden in neuer Übersetzung, die unter Vergleich der in den meisten Fällen gegebenen, früheren Übersetzungen mit den Originaltexten etabliert wurde. Syrische, koptische und arabische Quellen sind den jeweiligen Übersetzungen der benutzten Rezensionen entnommen und wo diese nicht in deutscher Sprache vorhanden sind, habe ich sie nochmals übersetzt, während die verwendeten Übersetzungen wie die griechischen und lateinischen Quellen im Notenapparat zu finden sind. Die Dissertation bietet ausserdem eine kritische Besprechung der angeführten Quellen.

Von besonderem Interesse wird sein, ob jeder Christ einst die Vollmacht hatte, die Kommunion zu spenden oder nicht, ferner unter welcher Voraussetzung er die Eucharistie berühren durfte und ganz partikulär, wie sich dabei seine Haltung äusserte.

Die Frage wird des öfteren tangiert, inwieweit die Kommunionspendung als ein rein liturgisch - kultischer Akt empfunden wurde, oder ob man sie unter dem Aspekt des Kultisch - Karitativen aufgefasst hat.

Damit überhaupt sinnvoll das Verhältnis des befragten Personenkreises zur Spendung klargelegt werden kann, wird es im Rahmen der Ausführung notwendig sein, nach dem Verhältnis zum Altar, i.e. den mit dem Kult verbundenen liturgischen Diensten zu forschen. Das Problem kann ohne seinen diesbezüglichen Kontext nicht genügend beleuchtet werden. Im Kapitel 1 wird die Person des Diakons behandelt, der Appendix zu diesem Kapitel enthält eine Übersicht der Dienste des Subdiakons und der Minoristen, während die Kapitel 2 und 3 der Situation der Laien im allgemeinen und der Frauen gewidmet sind.

Der Analyse dieser Sachen ist der zweite Kontext zugrundezulegen. Dieser besteht aus den Einflüssen der Hierarchie, des Mönchtums und der Häresien. Jedoch genügt dies nicht, dem Sachverhalt gerecht zu werden. Vor allem wichtig bleibt der dritte Kontext, i.e. die Faktoren, die wiederum die drei massgebend determiniert haben. Damit ist die Frage nach der jeweiligen Frömmigkeitshaltung aufgeworfen. Welches Gepräge hatte diese und welche Ursachen? In welcher Weise hatte die Haltung zum Sexuellen mit der Frömmigkeitshaltung und dem zu analysierenden Problem eine Verbindung?

Der historisch - kritischen Darstellung des Materials wird, wo es mir revelant scheint, pastoraltheologische Schlüs-

se beigefügt.

Die behandelten Quellen sind mit einer reichhaltigen Bibliographie versehen, die dem Leser einen Wink geben soll, wo und unter welchen Umständen die Quellen früher behandelt wurden. Um diese Sicht erweitern zu können, war es meine Bemühung, Kommentare aus möglichst viel historischen Perioden und geographischen Gebieten einzuholen.

Probleme, die mit der Studie in zentraler Verbindung stehen, sind häufigst im Text selbst behandelt. Wo dies aus technischen Gründen nicht mehr arrangiert werden konnte, wurden sie der Debatte im Notenapparat überwiesen. Wo es um Dinge geht, die mit dem Besprochenen nur in einem peripherischen, aber immerhin relevanten Zusammenhang stehen, wird der nötige Literaturhinweis gestattet.

Die komplette Bibliographie ist wegen ihrem Umfang in fünf Abschnitte aufgeteilt.

KAPITEL I

DER DIAKON

Eine Bemerkung zum Dienst des Diakons nach dem Neuen Testament

Die Apostelgeschichte berichtet über die Auserwählung und Einsetzung von sieben Männern für den Dienst der christlichen Gemeinde.[1] Gerade vorher wird laut, es haben sich in der Verteilung der materiellen Gaben an die Witwen[2] Misstände eingeschlichen.[3] Es fehlte also an Organisation zur Regelung eines solchen Problems. Die Apostel konnten unmöglich alles selbst tun und sie betrachteten sich ohnedies vornehmlich als die Berufenen, das Wort Gottes zu verkünden und ihre Zeit war knapp. P. Gächter meint in Bezug auf den Ausdruck, "Tischen dienen,"[4] er sei eigens gewählt, damit drastisch zum Ausdruck komme, dass sich die Zwölf in dieser Richtung nicht belasten wollten und könnten, da sich ihre Tätigkeit auf das Gebiet des Geistlichen und Religiösen beziehe und auf Karitatives und Materielles nicht strecken könne. Die Almosenverteilung solle vielmehr wie bisher, untergeordneten Organen zugewiesen bleiben.[5] Derselbe Autor muss jedoch sofort hinzufügen, dass sich die Apostel nicht jeder Verantwortung für das Armenwesen entschlagen könnten und dass dies daher nicht der Sinn ihrer

Ablehnung sei.[6] Darin stimme ich mit ihm überein, aber von einem Nichtbelastetseinwollen kann dagegen im neutestamentlichen Kontext keine Rede sein. In Hinblick auf die drängende Lage musste sofort etwas unternommen werden, daher folgte die Einsetzung. Wir haben jeden Grund zu glauben, dass sich die Apostel hier wie sonst die Oberaufsicht reservierten. In Korinth und Gallatien organisierte Paulus Kollekte für die Armen in Jerusalem.[7] Diese wurden bei der liturgischen Feier am ersten Tag der Woche eingesammelt.[8] Das Bedürfnis nach Hilfsorganisatoren war also hochaktuell und die Abhilfe wurde durch die Einsetzung der Sieben in die Wege geleitet.[9]

Jetzt erhebt sich die äusserst wichtige Frage, wie weit sich dieser "Tischdienst" ausdehne. Die Apostelgeschichte teilt uns mit, wie in den ersten christlichen Gemeinden die Treue zur Lehre der Apostel, zum brüderlichen Verantwortungsbewusstsein, zum Brotbrechen und zum Gebet eine Einheit bildete.[10] J. Forget schliesst mit Recht, dass die Eingesetzten "Tischdiener" seien.[11] Dieser Ausdruck scheint der Wahrheit genau zu entsprechen und der Dienst muss im weitesten Sinne im Rahmen der Gemeindeszene, Apostelgeschichte, 2, 42 seinen Platz einnehmen. Unter der Kontrolle der Apostel mussten sie überall bereit sein, denn es gab grundsetzlich keine Spaltung des Dienstes.[12] Es überrascht daher nicht, wenn wir hören, dass der Diakon Stephan predigte[13] oder dass ein anderer Diakon, Philip, den äthiopischen Eunuchen taufte.[14] Th. Klauser ist der Ansicht, Bo

Reicke lese zuviel aus der Stelle, Apostelgeschichte 2, 42,[15] denn die betreffenden Männer versehen in erster Linie nicht den Armendienst, sondern ihr Werk sei primär auf die Taufe und Predigt gerichtet. Demselben Autor scheint ferner die Amtsvollmacht der Sieben weit über der der Diakone zu liegen. Deswegen glaubt er annehmen zu müssen, dass die Eingesetzten mit den sonst in der Apostelgeschichte genannten Presbytern[16] gleichzusetzen seien.[17] Dafür fehlt jedoch jeder biblische Beleg, aber wie Klauser selbst später hinzufügt, wissen wir eben wenig darüber.[18] Ich stimme mit ihm überein, dass es zum Resort des Diakons gehört hat, sich um die materiellen Dinge und die Armenpflege zu sorgen.[19] Dies dürfte mit Sicherheit ausgesagt werden.

Jede Trennung zwischen kultischem und karitativem Dienst war dem Urchristentum fremd, womit hier nicht behauptet werden soll, dass unterschiedslos ein jeder, falls er der besonderen Sendung entbehren würde, alle zum Kult gehörenden Funktionen ausüben dürfe. Dies war nie der Fall. Es geht hier vielmehr um das wesentlich innere Verhältnis zwischen Kult und Karitas. Das eine Gebiet bedingt fundamental das andere. Für den Diakon, dem der Einsetzungsszene zufolge durch die Handauflegung der Apostel die Geistesvollmacht verliehen wurde, gilt das erwähnte Verhältnis als besonders charakteristisch. Sein Dienst war im Anfang kultisch - karitativ ausgerichtet. Es fehlt auch nicht an Autoren, die neuestens dieses Faktum klar herausgestellt haben. Bereits einige Jahre vor dem 2. Vatikanischen Konzil finden wir im interessanten Werk Bo Reickes eine eminente

Darstellung und Kombination der biblischen Belege, die darüber keinen Zweifel erlaubt, dass die hier präsentierte Annahme zwingend ist.[20] Reicke folgten auch meistens die späteren Autoren.[21] Treffend sind die Worte A. Hammans, dass die primitive Kirche sich sowohl was den Altardienst betrifft, als auch wo es um die Nöte der Gemeinde ging, desselben Diakons bediente, damit gleichsam das Zusammenschweissen der beiden Domänen unterstrichen werde.[22]

Über die Spendung der Eucharistie durch den Diakon schweigt das Neue Testament, aber mit Berufung auf das vorher Gesagte, ist sie auf keinen Fall ausgeschlossen.

Die patristischen Quellen bis 325

Obwohl in den ältesten Quellen mehrmals vom Diakon die Rede ist,[1] wissen wir bis Justinus dem Märtyrer (+ ca. 165) über seine Funktion bei der Abendmahlsfeier zunächst nichts Genaues. Die Didache (ca. 50 - 80) berichtet über Diakone, welche die Gemeinde nach vorausgehender Prüfung ihres Lebenswandels, der wie in den Anforderungen Pauli[2] unbedingt einwandfrei sein musste, für sich auswählte.[3] Dieselben galten als Würdenträger, das Lehramt wurde ihnen übertragen und man musste sie respektieren.[4] Klemens von

Rom (+ 95 od. 96) rechnet die Diakone zur Hierarchie, deren Existenz und Berechtigung er aus dem Alten Testament und der festgesetzten Ordnung beweist. Es war natürlich, dass Christus die Apostel berief und dass diese wiederum Bischöfe und Diakone bestellten, welchen die Leitung der liturgischen Funktionen vorbehalten war.[5]

In den Schriften Ignatius von Antiochien (+ vor 120) wird die hierarchische Dreiteilung deutlich.[6] Die Diakone sollen die Dienste Christi erfüllen.[7] Unter der Leitung des Bischofs sind sie als Spender der Mysterien Christi bezeichnet:

> Es ist notwendig, dass die Diakone, die Spender der Mysterien Jesu Christi, in jeder Weise allen gefallen. Sie sind ja nicht Diakone der Brote und Getränke, sondern die Diener der Kirche Gottes. Sie müssen die Anklagen überwachen, als ginge es um Feuer. Auf gleiche Weise sollen alle die Diakone wie Jesus Christus verehren.[8]

Im Philipperbrief schreibt Ignatius, dass es nur <u>eine</u> Eucharistie gebe und er bringt diese sofort mit dem <u>einen</u> Bischof in Zusammenhang, der von seinen Priestern und Diakonen assistiert wird.[9] Demnach zeichnet sich ab das perfekte Verhältnis des Diakons zum eucharistischen Kult.[10] Seinen in der karitativen Einheit fundierten, kultischen Dienst muss er also in Verbindung mit dem Bischof und niemals ohne ihn ausüben.[11]

Über die spezifische Aufgabe des Diakons bei der Eucharistiefeier teilt uns Ignatius nichts mit. Obgleich wir bald mehr darüber erfahren, das mit keinem Wort als

eine Neuigkeit hingestellt wird und uns daher mit einer gewissen Berechtigung auf die Vergangenheit schliessen lassen könnte, wäre jede Behauptung verfehlt.

Wie bereits erwähnt kommen uns von Justin dem Märtyrer die ersten genauen Berichte über die Spendung der Eucharistie durch den Diakon zu.[12] Justin berichtet zweimal darüber.[13] Zuerst erzählt er von einem Gottesdienst für die Neugetauften und später von der sonntäglichen Eucharistiefeier. An beiden Stellen üben die Diakone dasselbe Amt aus, i.e. nach der Danksagung des Vorstehers spenden sie den Anwesenden zuerst den Leib des Herrn und dann das Blut. Wer aus irgendeinem Grund an der Danksagung nicht teilnehmen kann, ihm bringen die Diakone die Eucharistie ins Haus. Der erste Bericht lautet:

> Nach der Danksagung des Vorstehers und der Akklamation des Volkes geben die, welche bei uns Diakone genannt werden, jedem der Anwesenden vom Brot, Wein und Wasser[14] der Danksagung, damit er derselben teilhaftig werde und sie bringen es auch den Abwesenden.[15]

J. Hoffmann berichtet unter vielen anderen auch von dieser Stelle und später auch von der vorher genannten Sonntagsliturgie. Aus der letztgenannten Stelle wird richtig geschlossen, dass von der Spendung der Eucharistie durch den Diakon nichts Bestimmtes ausgesagt wird, sondern sie sei mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen.[16] Leider hat es Hoffmann unterlassen, die beiden Stellen als Einheit aufzufassen, denn diese lässt darüber gar keinen Zweifel, dass dem Diakon grundsetzlich die Spendung aufgetragen ist.

Nach Tertullian (+ nach 220) empfängt man in den Versammlungen am frühen Morgen[17] die Eucharistie aus der Hand der Vorsteher:

> Das Sakrament der Eucharistie, welches sowohl in der Zeit das Leben ist, als auch allen vom Herrn geboten wurde, empfangen wir auch in den frühmorgenlichen Stunden und aus der Hand keines andern als der Vorsteher.[18]

Diese Stelle darf nicht in dem Sinne verstanden werden, als käme den Diakonen die Spendung der Eucharistie nicht zu. Die Rede ist zwar hier nicht explizite von ihnen, aber wir dürfen trotzdem annehmen, dass sie die Eucharistie spenden. Ihnen wird nämlich, wie wir bald sehen werden, im allgemeinen dieses Amt, zumindest was die Kelchspendung betrifft, übertragen. Die vorher behandelten Justinusbelege bilden also keine Ausnahme. Die Vorsteher sind die das Opfer vollziehenden Presbyter[19] aus deren Händen, i.e. nur von dem priesterlichen Opfer darf man die Eucharistie entgegennehmen.

Bald vernehmen wir, wie unter Umständen den Diakonen mit gewissen Einschränkungen das Amt der Spendung zugewiesen wird. Dies könnte auf hierarchische Spannungen hindeuten. Solche hatte es scheinbar bereits unter Hermas (um 140) in Rom gegeben.[20] Im folgenden kommt es immer häufiger vor, dass man sie auf ihre Stellung, die immer im Rahmen des Gehorsams zum Bischof sich befindet, aufmerksam machen muss. Hippolyt von Rom (+ 235) belehrt sie über ihre Aufgabe, die darin besteht, dem Bischof zu dienen.[21] Sie gehören ihm gleichsam, wie es bei ihrer Ordination zum Ausdruck kommt.[22] Nur der Bischof darf die Handauflegung vornehmen und nicht die ganze

Priesterschaft.[23] Bei der Kommunionausteilung spendet der Bischof selbst den Leib des Herrn, während es von der Darreichung des Kelches heisst: "Falls jedoch nicht hinreichend Priester vorhanden sind, halten die Diakone den Kelch."[24] Interessant ist es, dass wir um dieselbe Zeit von der afrikanischen Kirche durch Cyprian (+ 258) erfahren, dass der Diakon auch dort und anscheinend ohne die in Rom gegebenen Restriktionen den Kelch spendet. Während einer Christenverfolgung unter Decius im Jahre 251[25] hatte ein flüchtendes Elternpaar ihre kleine Tochter in der Pflege einer Amme hinterlassen. Diese brachte die Kleine zu den Behörden, wo man sie, da sie das Opferfleisch noch nicht essen konnte, nötigte, Brot mit Wein gemischt einzunehmen. Die Eltern bekamen später ihr Kind wieder zurück und wir befinden uns bei der sonntäglichen Eucharistiefeier:

> Nun begann nach dem Hochamt der Diakon den Anwesenden den Kelch darzubieten. Viele hatten ihn bereits empfangen, als er zum Platz des Kindes kam. Auf Antrieb der göttlichen Majestät drehte aber die Kleine das Gesicht, den Mund verschloss sie mit fest zugepressten Lippen und wiess den Kelch zurück. Jedoch wollte der Diakon nicht aufgeben und goss dem Widerspenstigen vom Sakrament des Kelches ein, worauf Röcheln und Erbrechen erfolgte. Im geschändeten Körper und Mund konnte die Eucharistie nicht bleiben. Der im Blut des Herrn geheiligte Trank brach aus dem befleckten Inneren heraus.[26]

Die Stelle ergänzt und erklärt in eindeutiger Weise den gerade behandelten Tertullianbeleg. J. Baer bemerkt in seiner Übersetzung zu diesem Text, dass die Darreichung des Kelches, der weniger gelte als das Brot, den Diakonen nur da und dort

erlaubt sei.[27] Beide Behauptungen sind falsch. Gerade die Darreichung des Kelches galt früh als das Amt des Diakons[28] und der Eingriff Hippolyts[29] kann daher nur als eine nicht normale Massnahme betrachtet werden. Dass der Kelch weniger gelte als das Brot ist für die Zeit nicht zutreffend.

Gemäss den Bestimmungen der vielleicht bereits aus den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts stammenden syrischen Didaskalie[30] muss am Gottesdienst ständig einer der Diakone nahe den eucharistischen Gaben anwesend sein: "Einer der Diakone aber soll stets bei den eucharistischen Gaben stehen."[31] Ob wir daraus entnehmen dürfen, dass er auch die Eucharistie spendet, wie J. Colson es zu tun scheint,[32] ist schwierig zu sagen. Th. Klauser meint, dass man im Osten zunächst Bedenken hätte, ihn mit dieser Aufgabe zu betrauen.[33] Diese Ansicht lässt sich jedoch in Hinblick auf den aus dem Osten kommenden Justin,[34] für welchen es da keine Bedenken gab und auf das Vorhergenannte überhaupt, nur mit Schwierigkeit halten. Es gilt zwar als sicher, dass wir jetzt von hierarchischen Spannungen mehr hören und diese spielen sich um die Abfassungszeit der Didaskalie wie auch in konzentriertem Mass in den folgenden Jahrhunderten ab. Origenes (+ 253) schreitet gegen die mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betrauten Diakone ein, da es zu Amtspflichtverletzungen gekommen war.[35] Die Diakone galten seit der Urkirche als die Finanzminister der Gemeinden,[36] einen Posten, den sie mit der Zeit immer mehr zu einer Machtstellung entwickelten. Es ist mit dem Faktum der menschlichen Schwäche nun auch gegeben,

dass eine solche Lage leicht ausgenützt werden konnte und wurde.[37] Von Anfang mussten sie ständig über ihre eigentliche Pflicht belehrt werden.[38] Unter Cyprian nahmen sie derart an Macht zu, dass der Erzdiakon die Priester in den Schatten zu stellen drohte.[39] Nie zuvor sind wir jedoch einem so umfassenden Aufgabenbereich begegnet, wie es in der syrischen Didaskalie der Fall ist. Diese Quelle darf gleichsam als Anzeigepfeil für die Blüte des Diakonates im vierten Jahrhundert und auch für seinen späteren Verfall gelten. Hier soll nur mit ein paar Beispielen auf dieses Verhältnis hingewiesen werden. Mit Berufung auf Exodus 22, 28 heisst es, man solle den Bischof wie Gott und den Diakon wie einen Propheten ehren.[40] Der Diakon gilt als der Typus Christi.[41] In der Kirche ist er während des Gottesdienstes für Ruhe und Ordnung verantwortlich[42] und dem Bischof, ohne welchen er nie etwas unternehmen darf, berichtet er über alle Dinge, wie Christus dem Vater.[43] Keiner komme direkt zum Bischof, sondern alle Wege führen durch den Diakon.[44] Was ferner für das Verständnis von grösster Wichtigkeit ist, ist das Faktum, dass der Empfang jeglicher Opfergaben samt der Verteilung derselben durch seine Hände ging.[45]

Trotz allen peinlichen Vorfällen lässt sich unsere Periode mit dem Prädikat "harmonisch" umschreiben.[46] Am Ende derselben erheben sich zuerst die Stimmen, welche die Kommunionausteilung durch den Diakon begrenzen. Aber auch dann ist die Ablehnung nicht grundsetzlich,[47] sondern um die hierarchische Rangordnung zu betonen, die der Diakon auf je-

den Fall einhalten musste.

Das Konzil von Nikaia (325) und das vierte Jahrhundert

Am 20. Mai, 325, kamen die Bischöfe in Nikaia bei Nikomedien zusammen, um auf die durch den alexandrinischen Priester Arius (+ 335) heraufbeschworene Glaubenskrise eine Antwort zu geben.[1] Uber die Diakone heisst es im achtzehnten Kanon des Konzils:

> Es wurde dieser heiligen, grossen Synode vorgebracht, dass an gewissen Orten und in bestimmten Städten die Diakone den Priestern die Liebesgabe spenden. Weder der Kanon noch die Gewohnheit gestattet es aber, dass die, welche die Vollmacht, das Opfer darzubringen, nicht besitzen, den mit solcher Vollmacht versehenen den Leib Christi spenden. Dennoch wurde bekannt, dass bereits einige Diakone auch in bischöflicher Anwesenheit die Eucharistie ergriffen. All dies jedoch werde abrogiert und die Diakone beharren in den ihnen eigentümlichen Rahmen wissend, dass sie Diener des Bischofs sind und weniger als die Priester gelten. Sie nehmen also des Ranges zufolge nach den Priestern die Eucharistie und entweder gibt sie ihnen der der Bischof oder der Priester. Auch sei es dem Diakon nicht gewährt, mitten unter den Priestern zu sitzen. Ist dies der Fall, ist es ein Verstoss gegen den Kanon als auch gegen die Rangordnung. Sollte nach diesen Definitionen jemand nicht gehorchen wollen, scheide er aus dem Diakonat.[2]

Aus diesem Kanon geht mit aller Deutlichkeit hervor, wie da-

mals die Lage war. Die Diakone hatten sich viel reausgenommen, das ihrem Rang nicht gebührte. Die radikale Zurückweisung des Konzils kann nicht anders verstanden werden. Gleichzeitig aber beweist der Kanon, dass sie überall und an alle die Eucharistie gespendet haben müssen, denn sonst würde ja der Inhalt des Verbotes, worin wir eine Trennung der Kommunikanten erblicken dürfen, sinnlos sein. Es gibt solche, die der Diakon kommunizieren darf und solche, wo das nicht der Fall ist, i.e. die Bischöfe und Priester. Ferner erfahren wir, dass der Diakon unter normalen Umständen nicht selbst die Eucharistie nehmen sollte. Die Laien werden mit keinem Wort erwähnt, aber wie gesagt sind diese im Text impliziert. Das Konzil verbietet es nicht, dass die Diakone diese kommunizieren. Es dreht sich wahrscheinlich um eine selbstverständliche Praxis, die einfach gar nicht erwähnt wird. Das Konzil wäre hier scharf herausgekommen, falls es mit einer uralten Tradition hätte brechen wollen. Endlich muss hinzugefügt werden, dass die späteren traditionsgebundenen Quellen des Orients den Diakon besonders für die Kelchspendung mit einer Selbstverständlichkeit nennen, die keinen täuschen sollte und dies obwohl ein progressiver Rigorismus allgemein festzustellen ist.[3] Th. Klausers Meinung, dass es im Osten zunächst Bedenken gegeben hätte,[4] kann weder von dem beschriebenen Kanon noch von irgendeiner anderen mir bekannten Quelle abgeleitet werden. Befürworten kann ich dagegen die Meinung J. Binghams, es sei absurd, dass die Diakone den ranghöheren Bischöfen und Priestern die Eucharistie reichen.[5]

Zur Illustration dieses und anderer Misstände kann folgendes dargelegt werden. Im Westen hatte bereits die Synode von Arles (314) diese Bestimmungen erlassen: c. 16: "Über die Diakone erfahren wir, dass sie an vielen Orten opfern. Es gefällt, dass dies überhaupt nicht geschehen darf."[6] c. 18: "Über die städtischen Diakone: 'Sie nehmen sich nicht zuviel heraus, sondern geben den Priestern die Ehre....'"[7] Aus diesen Belegen ergibt sich, dass überall ähnliche Missstände bekämpft werden mussten. Bei verschiedenen Sekten gab es schon früh solche.[8] So lehnt z.B. Tertullian den täglichen Wechsel der Ämter bei ihnen spottend ab.[9] Aus den beiden Kanones der Synode von Arles dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, dass es Diakone gab, die versucht haben, für sich das Opfer zu feiern.[10] Dies kann sowohl ihre steigende Macht andeuten, als auch auf den Einfluss der Sekten zurückgeführt werden. Falls Diakone sich vermessen sollten, den Götzen zu opfern, verfügt die Synode von Ankyra (314), dass sie trotz manifestierter Busse nicht mehr am Altare dienen dürfen, i.e. sie scheiden aus dem Amt.[11] Was das Sitzen des Diakons vor den Priestern angeht, wird die Bestimmung später durch eine Synode von Laodikeia gegen Ende des vierten Jahrhunderts dahin abgeschwächt, dass sie es mit Erlaubnis tun dürfen.[12] Ferner schärft die Synode ein, dass die übrigen Kleriker die Diakone ehren sollen[13] und die Kanones der heiligen Apostel (ca. 400) bestimmen, dass derjenige zu exkommunizieren ist, der ihnen Unrecht hinzufügt.[14] Im ganzen erlebt das Diakonat im vierten Jahrhundert die Zeit seiner

Hochblüte,[15] welche in nicht geringem Mass durch das Edikt von Milano (313)[16] verwirklicht werden konnte.

Im Osten bestimmen die Apostolischen Konstitutionen (ca. 380) über die Kommunionausteilung folgendes:

> Der Bischof gebe die Gabe mit den Worten: "Der Leib Christi" und der sie empfängt, stimmt mit dem "Amen" bei. Der Diakon habe den Kelch und bei der Spendung soll er sprechen: "Das Blut Christi, der Kelch des Lebens" und wer ihn trinkt, antworte: "Amen."[17]

An einer anderen Stelle wird wieder unterstrichen, dass er die Eucharistie nur an zweiter Stelle nimmt, also nicht wie ein Priester, sondern als Diakon: "Wenn der Bischof oder der Priester geopfert hat, kommuniziert er das Volk, nicht als wäre er Priester, sondern als der Diener der Priester."[18] Aus dieser Stelle geht nicht hervor, ob er beide Gestalten spenden durfte. Jedoch ist dies in Bezug auf die erstgenannte Stelle, welche quasi eine Gewohnheit darstellt, die uns seit Hippolyt von Rom bekannt ist[19] und auch im folgenden sich deutlich herausschälen lässt, eher abzulehnen. Interessant ist es, wie wir nun über die Frömmigkeitshaltung, in welcher die Diakone der Eucharistie dienen, näher unterrichtet werden. Während die syrische Didaskalie allgemein bestimmt, dass einer der Diakone immer bei der Eucharistie verharren soll,[20] heisst es in den Apostolischen Konstitutionen: "Einige der Diakone müssen nach dem Gebet der Danksagung dienen. Mit Furcht dienen sie dem Herrenleib."[21] Der Text strahlt einen ganz anderen Geist aus, der einerseits den älteren Zeugnissen ferne liegt, von dem aber die

jüngeren Texte oft so deutlich sprechen.[22] Das Wort "Furcht" widerspiegelt den Angriff gegen die arianische Subordinationslehre.[23] Hand in Hand mit diesem Geist folgen schwere Bedenken, an wen man die Kommunion spendet. Schon seit den ersten Tagen des Christentums durften Nichtgetaufte und die mit schweren Verbrechen, i.e. den sogenannten "Kapitalsünden," Apostasie, Mord und Ehebruch, am Tisch des Herrn nicht teilnehmen.[24] Nach dem Konzil von Nikaia steigert sich aber das Unwürdigkeitsgefühl und wird auf andere und nicht kriminelle Gebiete ausgedehnt.[25] Von diesem Blickwinkel aus betrachtet verstehen wir sehr gut eine Athanasius (+ 373) zugeschriebene Stelle:

> Diakon, du sollst dich in acht nehmen, dass du den Unwürdigen den Purpur des sündenlosen Lebens nicht reichst. Nicht nach den römischen Gesetzen bist du straffällig, sondern gemäss den Worten des Herrn: "Gebet das Heilige nicht den Hunden, auch streuet nicht eure Perlen vor die Säue..."[26]

Zu diesen Worten bemerkt F. Probst, der Diakon reiche in Alexandrien den Gläubigen den Kelch, während dem zelebrierenden Priester die Spendung der Brotgestalt zukomme,[27] einer Meinung, der ich beistimmen kann.

Timotheus von Alexandrien (Ende d. 4. Jh.) werden u.a. diese Fragen zugeschrieben:

> Ist es dem Diakon oder Erzdiakon erlaubt, mit dem Priester den Kelch zu spenden oder nicht

Die Frage wird positiv beantwortet:

> Es ist erlaubt[28]

Dieser Kanon stammt zwar aus späterer Zeit,[29] fügt sich je-

doch ins Bild der Periode sehr gut ein. Im darauffolgenden Kanon wird verfügt:

> Ist es nach der Brechung des Brotes den Diakonen gewährt, dieses zu nehmen und eigenhändig den allerheiligsten Leib Christi in Glieder und Partikeln zu teilen oder nicht

Die Antwort lautet:

> Auf keinen Fall in Anwesenheit eines Bischofs. Sollte er aber abwesend sein und die Menge dazu zwingt, dann geschehe es. Jedoch weist das Gesetz in Hinblick auf die Spendung dem Priester den ersten Rang zu und dem Diakon den zweiten[30]

Die beiden Kanones treffen den Nagel auf den Kopf. Dem Diakon kommt die Kelchspendung amtlich zu und mit dem heiligen Brot darf er sich nur befassen, falls die Umstände dazu drängen.

Wir werden für eine kurze Weile wieder nach dem Westen aufbrechen. Dort begegnen wir sofort dem Zeugnis des Bischofs Ambrosius (+ 397). Es dreht sich um einen Bericht über den Triumph der Tapferkeit im Leiden und Martyrium. Als Vorbilder gibt Ambrosius u.a. den Diakon Laurentius und dessen Bischof Xystus (+ unter Valerian 258):

> Auch den heiligen Laurentius wollen wir nicht übergehen. Als er sah, wie man seinen Bischof Xystus zum Martyrium führte, begann er zu weinen, nicht über dessen Leiden, sondern weil er zurückbleiben musste. Er wendete sich daher bald an ihn: "Wohin gehst du ohne Sohn, Vater? Wohin eilst du, heiliger Priester ohne Diakon? Es war nie deine Gewohnheit, ohne Diener das Opfer darzubringen. Sage nun, mein Vater, was dir an mir missfiel?

> Hieltest du mich für unwürdig? Versuche doch, ob du einen untauglichen Diener erwähltest! Verweigerst du tatsächlich die Teilnahme an deinem Blut einem Menschen, dem du die Spendung des Herrenleibes und somit den Anteil am Vollzug der Sakramente anvertrautest? Siehe zu, dass dein Urteil nicht wanke, während deine Tapferkeit gelobt wird. Die Abweisung des Schülers ist die Niederlage des Lehrers."[31]

Der zitierte Text hat die Autoren immer beschäftigt. Bisher kann aber keine der gegebenen Lösungen als vollkommen befriedigend betrachtet werden. Der Text ist noch sehr für die Diskussion offen. Was sich daraus schliessen lässt, hängt wesentlich von der hinter dem Wort "consecratio" verhüllten Meinung ab. Was will dieser Ausdruck hier genau besagen? J. Hoffmann war der Ansicht, der Diakon heilige und stärke, i.e. "konsekriere" das Volk mit dem vom Bischof in das göttliche Blut verwandelten Wein, indem er ihm diesen spende.[32] J. Corblet, der wenige Jahre vor Hoffmann dasselbe Thema behandelt hatte, bezog den Ausdruck auch auf die Spendung[33] und vor dreissig Jahren stimmte J. Forget nach eingehender Analyse des Materials, nachdem er sich zuerst die enge Mitverwirklichung am Konsekrationsakt, die durch die Assistenz des Diakons gegeben ist, überlegt hatte, dieser Meinung bei.[34] Das Opfer durften die Diakone eigenhändig unter gar keinen Umständen darbringen. Wie wir gesehen haben, wurden derartige Vorkommen strengstens gerügt und verboten.[35] Bereits F. de Berlendis[36] und J. Bona[37] erhoben gegen diese irreführende Annahme Einspruch.

Eine neue Lösung wurde mit M. Andrieu vorgetragen. Dieser Autor weisst zunächst auf den Mischungsritus des päpstlichen Stationsgottesdienstes (Wende d. 8. Jh.) hin.[38] Nachdem der Papst den Leib des Herrn genossen hat, gibt er davon einen Teil in den Konsekrationskelch. Aus diesem trinken dann, nachdem der Erzdiakon zuvor einen Teil des Blutes in den ihm durch einen Akolythen präsentierten scyphus (i.e. Kelch) für die Kommunion des Volkes hineingegossen hat, zuerst der Papst und dann die Dignitäre, i.e. Bischöfe und Priester. Wenn die Genannten das Blut konsumiert haben, giesst er (der Erzdiakon) mitsamt der Partikel den Rest hinzu. Für die Kommunion des Volkes füllen die Diakone je nach Bedarf gewöhnlichen Wein nach.[39] Die Einheit des Kelches blieb auf diese Weise "unberührt."[40] Der Brauch wird ähnlich im Ordo von St. Amand (Ende d. 8. Jh.)[41] und in den östlichen liturgischen Zentern schon vor dem Nestorianischen Schisma bezeugt.[42] Fest steht, dass derjenige, der das Umgiessen vornimmt, in gewisser Hinsicht den Kelch "konsekriert" (i.e. heiligt). In Rom ist es der Erzdiakon.[43] Nun will man einerseits aus dieser Handlung die Ambrosiusstelle erklären,[44] aber andererseits erblickt man bei einem solchen Versuch auch einige Schwierigkeiten. In diesem Sinne steht nämlich der Text im Westen absolut isoliert, da wir eben dort vor dem achten Jahrhundert keinen anderen Beleg für die Sitte finden.[45] Ferner müsste ein Einfluss aus dem Osten zurselben Zeit manifestiert werden und einen solchen können wir mit Sicherheit erst seit dem siebenten

Jahrhundert annehmen.[46] Übrig blieben demnach drei Möglichkeiten: (A) Man nimmt den Vorgang für die Periode ohne Beweis für den Westen an. (B) Man leitet (ebenfalls ohne Beweis) einen Einfluss aus dem Osten her. (C) Man projiziert von der Warte eines späteren Zustandes aus auf das Befragte zurück. Bewiesen kann also gar nichts werden.

J. P. de Jong gibt uns ferner einen Hinweis auf den Weiheritus im Pontifikale Romanum[47] und glaubt damit der Stelle einen Sinn geben zu können. J. A. Jungmann dagegen sieht im 25. Kanon der Synode von Laodikeia (Ende d. 4. Jh.) eine Möglichkeit zur Klärung der Frage.[48] Der Text lautet: "Die Subdiakone dürfen das Brot nicht geben oder den Kelch segnen."[49] Die erste Hälfte des Kanons spricht klar und eindeutig. Sie gilt der Spendung des eucharistischen Brotes. In diesem Punkt hatten ja schon die Diakone Schwierigkeiten. Mir scheint es geradezu unlogisch, falls die zweite Hälfte nicht gerade auf die Kelchspendung zu beziehen wäre. Die natürliche Parallele wird durch den Versuch Jungmanns zerschlagen. Meine Lösung wird auch von anderen befürwortet.[50] Falls der Kanon zur Enthüllung der umstrittenen Ambrosiusstelle von Nutzen sein sollte - möglich ist es - wäre es meines Erachtens für den Nachweis, dass das "consecratio" mit "dispensatio" zu übersetzen ist. In diesem Licht sieht es auch H. Krimm, dessen Übersetzung das Nämliche zum Ausdruck bringt.[51] Die Tradition hat es ebenfalls so verstanden und wenn man später "consecratio" mit "dispensatio" vertauscht hat, liegt dies sicher zutiefst in einer rechten

Interpretation verankert.[52] Schliesslich möchte ich noch auf einen anderen und leider versäumten Text derselben Periode hinweisen. Augustinus (+ 430) äusserte sich wie Ambrosius zur Laurentiusfrage:

> Es ist das Amt des Diakons, das Blut Christi zu spenden .... In der Kirche selbst besorgte ja, wie ihr dauernd höret, der Diakon diesen Auftrag. Dort reicht er Christi heiliges Blut...."[53]

Hier verschwindet aller Zweifel. Wohl soll es mir ferne sein zu behaupten, dass damit die Stelle bei Ambrosius gelöst sei, aber auf der Waage der Präferenz scheint mir die traditionelle Lösung den Anspruch einer grösseren Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Die beiden Texte behandeln überdies dieselbe Frage und spielen sich imselben Raum ab.

Um diese Zeit vollzieht sich in der abendländischen Kirche ein Wandel, der für die Nachzeit ernste Konsequenzen bekommen sollte. Dem höheren Klerus, der den göttlichen Sakramenten dient und mit denselben in nähere Berührung kommt, wird die sexuelle Enthaltsamkeit von einer Kanonessammlung unter dem Titel, "Synode von Karthago" (419) vorgeschrieben:

> Es gefällt, dass der Bischof, Priester, Diakon und alle Personen, welche die heiligen Dinge berühren, die Keuschheit bewahren und sich jegliches Geschäftes mit ihren Frauen enthalten.[54]

Bereits vorher hatte die rigoristische Synode von Elvira (ca. 305 - 306) ein ähnliches Verbot aufgestellt.[55] Andere Synoden von Karthago (390 u. 397) liessen diesbezüglich auch ihre Stimme hören.[56] Obwohl es seit der Urkirche galt, dass es in

Bezug auf das Reich Gottes ein existentielles Nichtanderskönnen für besondere Berufungen gab,[57] war es dem damaligen Geist fremd, jemandem ein zölibatäres Leben aufzuzwingen. Im Gegenteil, Paulus schrieb dem Klerus ein tadelloses Familienleben vor.[58] Trotz allem gibt es keinen Zweifel, dass die religiös begründete Enthaltsamkeit - wohl mit Recht - als den höheren Wert eingestuft wurde. Unter dem Einfluss des Alten Testamentes und heidnischer Kultideale samt der Ansicht vieler Väter spitzt sich die Lage immer mehr zu[59] und die existentielle Erfahrung einiger wird mit einem Gesetz für alle am Herz des Kultes Beteiligten umschrieben.[60] Vor allem wichtig ist, dass zur Entwicklung des Amtszölibats die arianische Krise wesentlich beigetragen haben muss. Der Kampf gegen den Arianismus löste eine dem christlichen Altertum total fremde Frömmigkeitshaltung aus. Wo man früher das Mysterium als etwas Faszinierendes betrachtet hatte, kam dasselbe nun stufenweise als eine furchtbare und nicht annahbare Wirklichkeit heraus.[61] Bei den östlichen Vätern der Nachzeit ist dieses Faktum klar manifestiert, aber wegen dem Temperament des Orientalen kommt manchmal die neue Frömmigkeitshaltung rein praktisch nicht in demselben Mass zum Ausdruck wie im Westen, wo der Mensch viel konkreter und gesetzesbetonter ist. Als Beweis für meine Behauptung sprechen die Texte, die ich im folgenden zu behandeln gedenke, eine Sprache, die man nur schwer missverstehen kann.[62] Bereits im dritten Jahrhundert entwickelt sich unter dem Einfluss des Alten Testamentes und des hohenpriesterlichen Konzepts

des Hebräerbriefes ein kultisches Priesterbild. E. Schillebeeckx hat dafür genügend Beweise gebracht und auch für den Einfluss aus dem Heidentum.[63] Nach der Uberbetonung des Göttlichen, das auf den arianischen Schock folgte, konnte ein solches Priesterbild perfekt werden.[64] Ungeteilt, i.e. ehelos, musste im Westen dem Altar gedient werden und für den Diakon, der nicht in demselben Grad wie der Priester mit dem Sakrament verbunden ist, ergibt sich die tragische Tatsache, dass er wie ein Priester zölibatär leben muss ohne Priester zu sein.[65] Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass das Diakonat seit seiner Stiftung als eine selbständige Institution galt und nicht als eine Vorbereitung auf das Priestertum. Die neue Gesetzgebung beschwört einen zwiespältigen Zustand für den Diakon herauf, dem zusammen mit dem Machtmissbrauch im finanziellen Bereich der Verfall des Diakonats entspringt.[66] Die Diakone überlassen bald gänzlich anderen ihre karitativen Aufgaben, ein Umstand, der die Fehlentwicklung noch mehr beschleunigt.[67] Sie bequemen sich zum Zölibat, damit sie die heiligen Mysterien berühren dürfen.[68] Daraus folgen dann die zahlreichen Ubertretungen, die mit Drohungen und Restriktionen seitens der späteren Synoden beantwortet werden.[69]

Die spätere Entwicklung im Orient

Im Osten, wo man dem Zölibatsgesetz eine freiere Interpretation verlieh, ergibt sich, was unsere Frage betrifft ein anderes Bild als im Westen. Das Konzil von Nikaia lehnte es trotz allem Respekt vor dem zölibatären Leben ab, dem Klerus in diesem Punkt etwas vorzuschreiben.[1] Man begnügte sich damit, die Ehe nach dem Empfang höherer Weihen zu verbieten.[2] Die Kanones der heiligen Apostel (ca. 400) bestimmen in Hinblick auf den Bischof und Priester, dass diese ihre Frauen, mit welchen sie allerdings ein keusches Zusammenleben führen müssen, nicht verlassen dürfen.[3] Vom Diakon ist hier keine Rede. Es heisst von ihm nur, dass er nicht dienen könne, falls er zweimal geheiratet hätte.[4] Jedoch war man diesbezüglich allgemein stets derselben Ansicht. Ferner verfügen dieselben Kanones, dass jemand für den Dienst unfähig ist, falls er sich aus Ekel enthalte.[5] Im grossen und ganzen variiert aber die Gesetzgebung[6] und es wurde dem Trullanum (692) vorbehalten in der Sache das definitive Wort zu sprechen. Diese Synode verpflichtete den Bischof in Zölibat zu leben. Seine eventuelle Frau musste in ein Kloster eintreten. Priestern, Diakonen und Subdiakonen wurde nach ihrer Weihe die Ehe verboten. Vorher jedoch konnten sie heiraten und nachher mit ihrer Frau ein normales Familienleben führen.[7] Die Bestimmungen von Karthago (419)[8] wurden also ihres lateinischen Rahmens entkleidet und auf den Osten angewendet.[9] Ferner hat die byzantinische Tradition die betreffenden afrikanischen Ka-

nones dahin gedeutet, dass die Enthaltsamkeit der Kleriker sich nur mit Absolutheit auf die Stunden des Altardienstes beziehe und dass zu anderer Zeit die Paragraphen nicht gelten.[10] Die Spannungen zwischen dem Sexuellen und dem Bereich der Mysterien wurden ergo, obwohl in geringerem Mass, auch im Orient nach dem antiarianischen Kampf immer spürbarer. Für den Diakon, der nur der dritten Rangstufe der sich immer mehr entwickelnden Hierarchie gehört, bringt der neue Strom eine Beschneidung der Rechte mit sich, nur ist dieses Verhältnis zunächst weniger im Osten fühlbar, wie ich bereits aufmerksam gemacht habe.

Das sogenannte Testament unseres Herrn (5. Jh.)[11] spricht über den Diakon folgendes: "Der Diakon spende mit eigener Hand dem Volk die Kommunion."[12] Er darf sie aber nur dem Volk reichen und nicht den Priestern: "Dem Priester reiche der Diakon die Eucharistie nicht, sondern er entblösse die Patene oder die Pyxis und der Priester nehme selbst."[13] Ist jemand wegen Krankheit verhindert, wird ihm durch einen Diakon die Eucharistie gebracht. Nur wenn es sich um Höhergestellte dreht, ist das nicht der Fall:

> Falls ein Gläubiger wegen Krankheit zu Hause bleibt, bringe demselben ein Diakon[14] das Opfer. Sollte ein Priester verhindert sein, bringe es jenem ein Priester.[15]

Wir wundern uns, dass gerade diese Quelle eine Freizügigkeit aufweist, die wir sonst selten finden. Das Testament durfte nämlich auf monophysitischem Boden entstanden sein[16] und eben dort wurde ja die menschliche Natur Christi von der göttlichen

absorbiert.[17] In Antiochien lässt sich auch später sehr liberale Zeugnisse herausholen.[18] Vor diesen Tatsachen gestellt, kann ich nur nochmals auf das grundverschiedene Temperament des Orientalen hinweisen.[19] Darin liegt höchst wahrscheinlich der Grund verschleiert, warum wir nicht Restriktionen und Verbote in dem westlichen Mass verzeichnen können. Im Osten wirkt sich das durch den Arianismus ausgelöste Mysterium tremendum anfangs vorwiegend in der Theorie aus, während sich im Westen der konkrete Niederschlag bemessen lässt.

Ob Johannes Chrysostomus (+ 407), der "Doktor der Eucharistie,"[20] in seinen Schriften dem Diakon die Spendung der Kommunion zugewiesen hat, gilt bis heute als fraglich. Die einzige Stelle, die man bei dem Kirchenvater gefunden hat, lautet: "Es ist nötig, dass ich mich an euch wende, Diakone, damit ihr euch bei der Spendung dieser heiligen Mysterien grosse Mühe gebt."[21] Aus dem Kontext der Stelle ergibt sich zunächst, dass die Diakone sich bemühen sollen, keinem Unwürdigen die Eucharistie zu spenden. Früher heisst es, dass die Priester die Eucharistie spenden.[22] Daraus schliesst nun F. Probst, dass den Diakonen wahrscheinlich bloss die erwähnte Aufsicht zukomme und nicht die Spendung.[23] S. Salaville und G. Nowack beziehen ohne Zögern die Stelle auf die Spendung durch den Diakon,[24] während F. Reine mit Berufung auf die in den Apostolischen Konstitutionen enthaltene Stelle[25] sich für die generelle Sitte, dem Diakon die Kelchspendung zu überlassen, erklärt, die zwar weder bei Johannes Chrysostomus, noch bei Theodor von Mopsuestia (+

428) explizite erwähnt werde.[26] Schwieriger wird es, wenn wir an einer anderen Stelle hören, dass dem Priester die Darreichung des Blutes zukomme.[27] Ein Widerspruch ist aber kaum wahrscheinlich. Die Priester durften per se immer den Kelch spenden, was in keiner Weise als Beweis gelten kann, dass damit ein Verbot für die Diakone aufgestellt wäre. Trotzdem sah man dauernd, was die betreffenden Stellen angeht, einen gordischen Knoten, den F. de Berlendis in einer glaubwürdigen Weise mit der Behauptung durchhaut, dass der Priester dem Diakon den Kelch zur Spendung übergebe, i.e. nur der Priester konsekriert das Blut und der Diakon teilt es an das Volk aus.[28] Im ganzen stimme ich einerseits mit der Meinung Reines überein und andererseits will ich mit einer Begrenzung die Ansicht Salavilles und Nowacks befürworten. Die Stelle bezieht sich höchst wahrscheinlich auf die Kelchspendung. In dem anderen von Probst vorgeführten Beleg wurde die Darreichung der Eucharistie den Priestern zugeschrieben. Es dürfte damit in erster Linie das eucharistische Brot gemeint sein. Meine Stellungnahme findet ausserdem in der normalen Praxis der Zeit, welche Reine mit seinem Hinweis auf die Apostolischen Konstitutionen tangierte, genügend Unterstützung.

Die sogenannten Kanones des Hippolyt (ca. 500), die wahrscheinlich in Syrien entstanden sind, verleihen uns eine späte und ungewandte Redaktion der Kirchenordnung Hippolyts.[29] Auf der einen Seite bestimmen sie wie Hippolyt,[30] dass sich der Diakon um den Kelch sorgen soll, falls nicht genug Prie-

ster anwesend sind[31] und auf der anderen Seite stellen sie eine Entwicklung dar, indem es auf einmal heisst: "Der Diakon kommuniziere das Volk, falls es ihm der Bischof oder Priester erlaubt."[32] Der Kanon hat eine grosse Ähnlichkeit mit einem anderen Kanon der Statuta ecclesiae antiqua, von welchem später die Rede sein wird.[33] Eine Verbindung zwischen den beiden Texten kann aber nicht etabliert werden. Die Kanones äussern ferner den Wunsch, der Bischof selbst möge bei der Sonntagsliturgie das Volk kommunizieren und dann ist nochmals der Diakon erwähnt: "Ist ein Priester krank, bringe ihm der Diakon die Mysterien und der Priester nehme selbst."[34] Die Parallele zum Testament unseres Herrn ist klar auf der Hand,[35] aber das überrascht nun gar nicht, da beide Quellen dem syrischen Gebiet entstammen. Dort war man, wie es wieder betont werden muss, äusserst freizügig. Interessant ist es, dass die Kanones des Hippolyt in diesem spezifischen Punkt dem Diakon mehr erlauben als das Testament, wo wir erfuhren, dass da ein Priester gesandt werden musste, Jedoch sonst ist das Testament positiver eingestellt, weil es ohne weiteres dem Diakon die Kommunionspendung zuweist, während es in den Kanones deutlich gesagt wird, dass er es nur mit Erlaubnis tun darf.

Eindeutige Zeugnisse gibt es auch im sechsten Jahrhundert. Johannes von Majuma (um 515), ein Gegner des Konzils von Chalcedon (451), berichtet über den Gelehrten Zacharias von Majuma, welcher in Beyrouth folgende Vision hatte:

Es schien ihm, als befinde er sich in der Kirche von

> Anhängern (des Konzils) dieser Stadt und während man das heilige Opfer feierte und die Diakone den Kelch reichten, ohne ihn in heiliger und mystischer Weise zu proklamieren, sondern ihn wie alles andere behandelten, unwürdig und voll Veracht....[36]

In der Gesetzgebung des Kaisers Justinian (+565) wird im Jahre 546 verfügt, dass die Nonnen mit bischöflicher Genehmigung einen Priester oder Diakon wählen dürfen, der ihnen die Eucharistie überbringt:

> Den Priester oder Diakon, den die Nonnen wählen, damit sie diesen als Apokrisiar haben oder damit er ihnen die heilige Kommunion bringt, soll der Bischof, dessen Subjekte sie sind, prüfen, ob er rechtgläubig ist und einen guten Lebenswandel führt.[37]

Hochinteressant sind besonders die Antworten des heiligen, aus Ägypten stammenden Mönches Barsanuphios (+ um 540), auf die I. Doens hingewiesen hat.[38] Ein junger Diakon fragt Barsanuphios:

> Da, Vater, deine Heiligkeit mir gestattet hat, als Diakon zu dienen, erkläre mir bitte, was ich erwägen oder betrachten soll, wenn ich zusammen mit den Priestern am Altare stehe, wenn ich das heilige Brot zerteile, oder das heilige Blut austeile, oder die (heilige) Kommunion zu jemandem trage....

In der Antwort vernehmen wir u.a. dies:

> Der Diakon soll wie die Cherubim sein, ganz Auge, ganz Sinn, indem er das Hohe schaut und seinen Geist auf die (Ehr) Furcht, das Schaudern und den Lobgesang richtet; denn er trägt das Fleisch und das Blut des unsterblichen Kaisers.... Mit Furcht tritt sie heran (i.e. die Seele) und wird teilhaftig an seinem Leib und Blut... Dies betrachte, wenn du im Heiligtum verweilst, oder wenn du

> (das Brot) zerteilst und den (heiligen) Trank reichst, oder die (heilige) Kommunion jemandem bringst, oder die heiligen Gestalten sammelst, kurzum, wenn du die ganze Liturgie am Altare vollziehst....[39]

Ohne Einschränkung wird in diesen Beispielen dem Diakon die Kelchspendung absolut gewährt. Es kommt auch vor, dass man ihn wie selbstverständlich das eucharistische Brot austeilen lässt. Barsanuphios erzählt auch, wie der Diakon die Brechung vornehmen darf. Dafür gibt es ebenfalls anderswo Belege, aber generell gab es keine solche Befugnis.[40] Wie natürlich, gehört es auch zum Amt des Diakons, das Viatikum zu übertragen.

Die Frömmigkeitshaltung der Zeit widerspiegelt sich in den Antworten Barsanuphios sehr klar. Mit Furcht und Zittern soll der Diakon sein Amt verwalten. So heisst es z.B. in einer Antwort an einen anderen Diakon:

> ...schrecke nicht zurück vor deinem Dienst an Gott als Diakon, freilich (verrichte ihn) mit Furcht und Zittern....[41]

Aus dem Kontext zu den beiden zitierten Stellen blitzen uns eine Reihe ähnliche Ausdrücke entgegen. Es geht eindeutig um eine gewaltige Überbetonung der Gottheit Christi. Hinter den vielen oft von gewissen Schriftstellen untermauerten Ausdrücken wird der alttestamentliche Gott transparent. Ferner finden wir durch die Erwähnung des "unsterblichen Kaisers" eine Anspielung auf das Konstantinische Imperium, das durch seinen Einzug in die Kirche unter fantastischer Prachtentfaltung das Abbild des himmlischen Jerusalems verkörpern liess. J. Quasten hat in hervorragender Weise diese Frömmig-

keitshaltung, welche bei Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Narses (+ 502), etc. als dominierend festzustellen ist, in dem Artikel, "Mysterium tremendum" behandelt.[42]

Im siebenten Jahrhundert wäre anzuführen Johannes Moschus (+ ca. 619), der in einer Belehrung über die Tugend der Demut die Kelchspendung durch den Diakon bezeugt: "Als ich ihn nun sah, wie er den Kelch hielt und die Kommunion verteilte."[43] Nach den Bestimmungen des Trullanums spenden Bischöfe, Priester und Diakone die Eucharistie.[44] Endlich dürfen wir nicht die Zeugnisse Jakobs von Edessa (+ 708)[45] und Theodor Studitas (+ 820)[46] vergessen. Beide führen in Vorschriften an Nonnen den Diakon als Spender an, womit wir uns im neunten Jahrhundert befinden, ohne grundsetzliche Ablehnung vorzufinden.

Als im Orient der Kommunionritus durch Intinktion[47] normale Praxis wird, hören wir wenig über die Spendung durch die Diakone. Man ist allgemein der Ansicht, dass sich der Wandel im elften Jahrhundert durchgesetzt hat.[48] Wo aber der Ritus, dem Volk die Kommunion unter beiden Gestalten separat zu spenden, beibehalten wurde, reicht manchmal der Diakon den Kelch. Das ist bei den Kopten und Äthiopiern des alexandrinischen Ritus der Fall.[49] Im syro - chaldäischen, oder altpersischen Ritus der Nestorianer, darf der Diakon sogar den Priestern das Blut reichen.[50]

Die spätere Entwicklung im Okzident

Wie bereits erwähnt hatte im Westen die Zölibatsgesetzgebung einen radikalen Einfluss auf das Verhältnis zum Mysterium.[1] Die Synode von Orange (441) verfügt, dass Verheiratete die Diakonatsweihe nicht erhalten dürfen, falls sie nicht zuvor die Keuschheit versprochen haben.[2] Gleich darauf heisst es, dass Diakone, die nach ihrer Weihe als nicht enthaltsam befunden werden, aus dem Amt scheiden müssen.[3] Die 2. Synode von Arles (442 - 506) muss es verbieten, dass Diakone, Priester und Bischöfe Frauen ins Haus lassen.[4] Die Synode von Agde (506) lehnt mit Berufung auf Leviticus 11, 44 zuerst jede sexuelle Betätigung des Klerikers als unrein und dem Altardienst widersprechend kategorisch ab. Nachher wird in Bezug auf 1. Kor. 7, 5 laut, dass die Kleriker sich ständig enthalten müssen, da dies schon in Perioden für die Laien gelte.[5] Ständig lassen sich nun Verbote aufzählen, die wegen Missbräuche zustande kamen.[6] Zu den negativen Punkten gehören natürlich auch die Übergriffe des Diakons im finanziellen Bereich.[7] Die Bestimmung der Statuta ecclesiae antiqua (ca. 475) kann schliesslich nur in diesem Licht aufgefasst werden:

> Der Diakon soll in Anwesenheit des Priesters die Eucharistie des Leibes Christi dem Volk auf Befehl reichen, falls die Notwendigkeit zwingend ist.[8]

Dieser Kanon, der, wie Th. Klauser richtig festhält, einen Notzustand bezeichnet,[9] wird von der Gesetzgebung quasi wie eine Magna Charta adoptiert. Wir begegnen ihm später bei

Burchard von Worms (+ 1025),[10] Ivo von Chartres (+ 1116)[11] und Gratian (um 1124).[12] In der 2. Synode von Arles finden wir überhaupt eine Ablehnung, deren Inhalt so klingt, als hätten wir es mit einer Verdrehung des Kanons von Nikaia zu tun:

> In der Kirche ist es dem Diakon nicht erlaubt unter den Priestern zu sitzen. Er wage es auch nicht, in Anwesenheit des Priesters den Leib Christi zu spenden. Falls er es tun sollte, scheidet er aus dem Amt des Diakonats.[13]

Auf genau dieselbe Weise verfährt man in Rom unter Papst Gelasius (+ 496). Nachdem der Papst betont hat, dass sich die Diakone in den ihnen eigentümlichen Rahmen verharren sollen, schreibt er:

> Sie residieren nicht im Presbyterium, wenn dort der Gottesdienst zelebriert wird und auch nicht während irgendeiner kirchlichen Handlung. Sie haben in Anwesenheit des Bischofs oder des Priesters kein Recht, die Spendung des heiligen Leibes zu verrichten. Nur in deren Abwesenheit darf es geschehen.[14]

Festgehalten wurde diese Bestimmung bei Ivo von Chartres[15] und im Dekret Gratians.[16]

In den angeführten Quellen war von dem eucharistischen Brot die Rede. Über den Kelch wird nichts ausgesagt. Auf Grund der früheren und späteren Texte dürfen wir jedoch konkludieren, dass die Kelchspendung den Diakonen nicht untersagt war. Diese Konklusion wird ferner dadurch bestärkt, dass die für die Defenz wichtigsten Belege aus der rigoristischen spanischen Kirche stammen. Eindeutig spricht Isidor

von Sevilla (+ 636):

> Denn wie dem Priester die Konsekration zukommt, so dem Diakon die Spendung des Sakramentes. Jener stimmt das Gebet an, dieser das Psallieren. Jener heiligt die Opfergaben, dieser spendet die Geheiligten....[17]

Bereits im fünften Jahrhundert hatte sich ein Anonymus so ausgedrückt[18] und später pflichtete eine Synode von Aachen (816) dieser Meinung bei.[19] In der westgotischen liturgie[20] heisst es in der Messe des heiligen Augustinus:

> Der heftige Kampf erfordert, dass die Diakone den Kelch mit der Schönheit des Leibes reichen, damit sie verdienstvoll die ewigen Güter erstreben.[21]

Die Messe des heiligen Fructuosus spricht von zwei Diakonen: "Jetzt spenden deine makellosen Agurius und Eulogius den Gläubigen zum Heil den Becher deines Blutes."[22]

Die durch den Arianismus ausgelöste, neue Frömmigkeitshaltung findet sich zu gleicher Zeit in der westgotischen Kirche. Als Beispiel könnte diese Gebetseinleitung dienen: "Wir bitten dich, ewiger, furchtbarer und milder Gott...."[23]

Die sogenannten Kanones Theodors von Canterbury (+ 690) bestimmen: "Die Diakone können taufen,[24] Busse bemessen,[25] Trank und Essen segnen samt das Brot geben."[26] Wenn wir die letztgenannten Quellen mit den am Anfang des Abschnitts angeführten vergleichen, kommt uns sofort ein einziges Wort in den Sinn: Spannung. Wie diese ausgelöst wurde, habe ich mehrmals angedeutet.[27] Während es aus den ersten Quellen hervorgeht, dass man überall den Diakon zurückdrängen wollte, können wir aus den letzten eine nicht zu leugnende Verteidi-

gung herauslesen. Die Spannung bleibt auch für die Nachzeit spürbar. Manchmal wird dem Diakon die ganze Spendung wie bei Isidor erlaubt, manchmal ausschliesslich die Darbietung des Kelches und wir hören auch von einem direkten Verbot überhaupt.

Genaue Anweisungen sind in den römischen Ordines enthalten. In der Papstmesse des achten und neunten Jahrhunderts, wo der Papst zuerst den Vornehmen innerhalb der Schranken den Leib des Herrn reicht, folgen ihm die Diakone mit dem Kelch: "...und nach ihm kommen die Diakone, die das Volk konfirmieren."[28] Dieses Verhältnis wird wiederum von dem Capitulare ecclesiastici ordinis bestärkt: "...und die Diakone konfirmieren immer."[29] Im Pontifikalamt des neunten und zehnten Jahrhunderts bringt ein Subdiakon dem Erzdiakon[30] das Saugröhrchen,[31] mit welchen dieser das Volk konfirmiert.[32] Nach demselben Ordo wird genau definiert, was unter "Volk" zu verstehen ist. Der Erzdiakon konfirmiert die sich im Senatorium befindlichen Vornehmen, die Diakone die um den Altar Stehenden, während wir den Eindruck gewinnen, als würden nur die Priester das übrige vor den Schranken[33] wartende Volk konfirmieren.[34] Sowohl im Ordo I als auch im Ordo von St. Amand wird den Priestern die Kelchspendung zugewiesen[35] und andererseits heisst es, dass die Diakone immer konfirmieren. Praktisch haben sie wohl das Amt wechselweise ausgeübt. Von einer einheitlichen Praxis kann kaum die Rede sein. Jedoch kann darüber kein sicheres Urteil gefällt wer-

den, da sich ein haargenaues Bild auf Grund der vorhandenen Texte nicht in allen Stücken rekonstruieren lässt.

Unter Innozenz III (+ 1216) wird zu Rom das Blut im päpstlichen Hochamt ebenfalls vom Diakon gespendet.[36] Später aber wird seine Funktion an den Kardinal - Diakon übergeleitet.[37]

Damit eine klare Übersicht des Stoffes geboten werden kann, wird es sich an diesem Punkt lohnen, eine Zweiteilung durchzuführen. Zuerst werde ich die gottesdienstliche Kommunionspendung behandeln und dann die Krankenkommunion.

Erzbischof Aelfrik von Canterbury schreibt in einem Hirtenbrief an Bischof Wulfsige (ca. 993 - 1001): "Der Diakon...ihm sei es gewährt zu taufen und dem Volk das Mahl des Herrn zu reichen...."[38] Hier sind wir eingedenk der Worte Theodors, welche vielleicht Aelfrik beeinflusst haben.[39] Die Synode von York (1195) erlaubt diese Praxis wohl, aber nur falls die Umstände dafür sprechen: "Falls es keine grosse und ernste Not gibt, taufe der Diakon nicht. Er spende auch keinem den Leib Christi."[40] Auch Giraldus von Kambrien (+ 1223) will es nur unter dieser Voraussetzung erlauben.[41] Bei Wilhelm Durandus (+ 1296) finden wir das Isidorzitat wieder,[42] aber es ist gekürzt und von der Spendung der Eucharistie durch den Diakon ist in diesem Zusammenhang keine Rede mehr, sondern an einer anderen Stelle heisst es, dass sie nur in einer Notsituation geduldet werden könne.[43]

Über die Befugnisse des Diakons bei der Krankenkom-

munion spricht P. Browe ausführlich.[44] Die Zeugnisse verhalten sich zur Frage meistens negativ oder begrenzend. Als erstes können wir ein Bischofskapitulare des neunten Jahrhunderts anführen, dessen Entstehungsort unbekannt ist.[45] Das Kapitulare gilt als äusserst freizügig, wenn es verfügt:

> Die Eucharistie sollt ihr den Kranken nur durch einen Priester, Diakon, Subdiakon oder durch einen, der heilige Weihen hat, überbringen.[46]

Anders lautet die Verordnung der Synode von Anse (990):

> Man verbietet, dass von irgendeinem Menschen ausser allein dem Priester der Leib und das Blut zu einem Kranken getragen werden.[47]

In den Briefen des Bischofs Rather von Verona (+ 966) werden wir informiert, dass der Priester mit eigener Hand die Kranken kommunizieren soll: "Mit eigener Hand kommunizieret die Kranken."[48] Bereits Hinkmar von Reims (+ 882) trat für eine solche Meinung ein: "....Die Kranken kommuniziere er selbst...er soll das Volk selbst kommunizieren."[49] Milder urteilt wieder die Synode von London (1138):

> Wir beschliessen auch, dass der Leib Christi mehr als acht Tage nicht aufbewahrt werde:[50] Auch werde derselbe Leib mit grosser Ehrfurcht den Kranken übertragen und dies nur durch einen Priester oder Diakon oder durch jeden, falls eine akute Not bestehen sollte.[51]

Odo von Paris bestimmte im Jahre 1198, dass die Diakone nur im Notfall gesandt werden dürfen:

> Die Priester erlauben es nicht, dass die Diakone den Kranken den allerheiligsten Leib des Herrn bringen, ausser im Notfall, wenn der Priester selbst abwesend wäre.[52]

Wenige Jahre vorher hatte sich das Provinzialkonzil von Rouen (1190) ähnlich ausgesprochen.[53] Dafür erlauben aber die Karthäuser (ca. 1259) diese Spendung: "Den Leib des Herrn kann aber der Kranke auch vom Stellvertreter empfangen, falls er Diakon ist."[54] Lange lässt jedoch das Verbot des Bischofs Wilhelm von Angers nicht auf sich warten. Seine Synodalbeschlüsse verbieten die Praxis, wo sich der Notwendigkeitsartikel nicht anwenden lässt.[55] Diese Ordnung wird von den Synoden zu Nimes (1284)[56] und Coutances (2. Hälfte des 13. Jh.)[57] bestätigt. Die weitere Entwicklung kann uns hier nur in ihren Grundzügen beschäftigen. Andere Übersichten sind bei J. J. Hannon, C. Claeys - Bouuart und P. Browe gegeben.[58] Dass dieses Problem ein brennendes war, erhellt aus der Natur der Sache. Man wollte zuerst unter gar keinen Umständen dulden, dass der Kranke ohne die Kommunion sterbe. Jedoch war, wie wir es soeben zur Genüge eingesehen haben, die Periode derart von Gesetzen überwuchert, dass man das Wesentliche dabei leicht übersehen könnte. Wie J. J. Hannon richtig schliesst, galten im allgemeinen zwei Bedingungen: (A) Grösste Not, (B) Abwesenheit des Priesters.[59] Dazu kommt, dass der Diakon schon lange nicht mehr die Rolle spielt, die er früher verkörperte. Seine liturgische Funktion hat sich von seiner karitativen Kernaufgabe komplett gelöst und er ist zu einer nebensächlichen Altarfigur reduziert worden. Beispielsweise kommt diese Auffassung im neunten Jahrhundert durch die Worte Amalars von Metz (+ ca. 850) zum Ausdruck, der mit Berufung auf Hieronymus (+ 414) behauptet, dass die Diakone nur für

den Altardienst dar seien.[60] Wie W. Croce feststellt, hat das Diakonat, über welches Ignatius von Antiochien so schön sprach, als gegründet von Jesus Christus, vor dem Ausgang des zehnten Jahrhunderts seine Bedeutung verloren.[61] Es soll zwar erwähnt werden, dass die Priester häufig bei dem Krankenbesuch die Beichte hörten.[62] Jedoch berührt dies weniger den Kern der Sache, da sich ja die Verbote auch auf die Spendung beim Gottesdienst ausdehnten.

Geradezu tragisch war die Ansicht des für die Nachzeit so einflussreichen Thomas von Aquin (+ 1274) und der anderer Theologen. Ausschliesslich Bischöfe und Priester dürfen die göttlichen Elemente berühren. Deshalb waren ihre Hände konsekriert.[63] Nur im Notfall und auf Befehl des Bischofs oder des Priesters dürfen die Diakone den Leib Christi spenden.[64] P. Browe sieht darin mit Recht den Einfluss der Statuta ecclesiae antiqua.[65] Nur dreht es sich hier von dieser und anderen Quellen abgesehen um mehr komplexe Probleme, welche nach dem Konzil von Nikaia immer radikaler wurden.[66] Was die Kelchkommunion betrifft, heisst es bei Thomas, der sich u.a. auf das Laurentiusbeispiel bei Ambrosius beruft:[67]

> ...weil der Diakon gleichsam der Weihestufe des Priesters näher ist, partizipiert er zum Teil an dessen Amt, indem er nämlich das Blut spendet, nicht aber den Leib, ausser im Notfall auf Befehl des Bischofs oder Priesters. Erstens gilt dies, weil das Blut Christi im Kelch enthalten ist, wo es sich nicht gebührt, dass es vom Spender berührt wird, wie es beim Leib Christi der

> Fall ist. Zweitens, weil das Blut die Erlösung durch Christus für das getrennte Volk bezeichnet. Daher die Mischung von dem Blut mit Wasser, welches das Volk anzeigt.[68] Und weil die Diakone zwischen dem Priester und dem Volk stehen, ziemt sich für die Diakone mehr die Spendung des Blutes als die Spendung des Leibes.[69]

Rein praktisch wurde wahrscheinlich die Kommunion des Brotes selten vom Diakon gereicht. Bei der grossen Pest, die 1282 in Böhmen raste, starben viele ohne das Viatikum, weil die Priester ihre Pflicht vernachlässigten.[70] Es liefen auch Klagen ein, dass die Priester nur zu den Reichen gingen, während sie die Diakone mit den Armen betrauten.[71] Ferner lehrte Thomas und mit ihm andere Theologen, dass die Begierdekommunion genüge,[72] welches nochmals die Früchte der ganz anderen Frömmigkeitshaltung scharf andeutet.

Auch muss genannt werden, dass die Kelchkommunion bereits lange in Verfall geraten war.[73] Man verdünnte das Blut immer mehr. De Jong führt diese Sitte auf den Beginn der konstantinischen Reichskirche zurück.[74] Dieser Meinung pflichte ich in Hinblick auf die dadurch erweiterte Zahl der Gläubigen sofort bei. P. Le Brun (+ 1729) berichtet über den Kelch, der nicht mehr das Blut des Herrn enthielt, sondern nurmehr gewöhnlichen Wein. Dieser hatte den Zweck, die Konsumierung der Hostie zu erleichtern. Es dreht sich daher um einen Ablutionskelch. Derselbe Autor meint, dass dieser ausserdem als Ersatz für den weggefallenen eucharistischen Kelch aufgefasst wurde, was psychologisch sehr denkbar ist. Diese Praxis war um das Jahr 1254 die normale, welches das alte Missale der Jakobiner bezeugt. Bis auf die Zeit Le Bruns lässt

sich die Sitte einwandfrei bezeugen, wie dies durch das Zeremoniale von Paris aus dem Jahre 1662 bewiesen wird. Es war die Aufgabe des Diakons, diesen Kelch zu spenden.[75] Es bestand also keine "Gefahr" mehr, dass jemand, der nicht engstens mit dem Zentrum des Kultes verbunden war, die heiligen Gestalten berühren würde.

Johannes de Lugo (+ 1652) sagt mit Berufung auf Justin den Märtyrer,[76] dass es einst dem Diakon zukam, die Kommunion zu spenden. In Bezug auf die Vergangenheit erklärt er darauf, dass man folgendes zu unterscheiden habe: Bischöfe und Priester verteilen die Kommunion de autoritate et de iure, während die Diakone es als Instrumente eines anderen nur per commissionem tun. Der Diakon sei wie Laurentius[77] der Diener des Priesters und der Subdiakon der Diener des Diakons.[78] Das Konzil von Trient (1545 - 1563) spricht bei der Spendungsfrage kein Wort über den Diakon, sondern nur der Priester ist erwähnt,[79] während das Pontifikale Romanum im Ordinationsritus die Diakone "Mitwirkende und Mitvollzieher des Leibes und des Blutes des Herrn" nennt.[80] Die kanonische Gesetzgebung der lateinischen Kirche verfügt über die Spendung folgendes: "Der ordentliche Spender der heiligen Kommunion ist allein der Priester."[81] Weiter heisst es:

> Der Ausserordentliche (Spender) ist der Diakon mit Erlaubnis des Ortsordinarius oder des Pfarrers. Aus einem schwerwiegenden Grund ist diese zu gewähren und im Notfall darf sie legitim präsumiert werden.[82]

Diese Ordnung stellt mit dem alten Recht verglichen trotz

allem ein Fortschritt dar. Es wird nicht mehr die Notwendigkeit gefordert, sondern allein einen schwerwiegenden Grund. Bereits die Kommentatoren des alten Rechtes hatten die in diesem enthaltenen Gesetze unter einem solchen Aspekt ausgelegt.[83] Kardinal Gasparri dehnte beispielsweise den Artikel auf die gottesdienstliche Kommunionspendung an Festtagen, im Falle der Priester wäre zu beschäftigt, aus[84] Ob ein Diakon, der die Kommunion ohne die durch das Gesetz festgelegten Bedingungen einzuhalten spendet, sich die Irregularität zuzieht, scheint kontrovers.[85] Jedoch löst die Lücke H. Flatten mit dem Hinweis auf die Vollmacht, die bereits im Weihegrad des Diakonats enthalten ist.[86] Wir müssen also die Frage verneinen. Gerade auf dieselbe Vollmacht beruft sich H. Kramer und er schliesst positiv, dass der Diakon seiner Weihe zufolge zur Eucharistiespendung berufen ist.[87] Dies ist gemäss dem Geist des 2. Vatikanischen Konzils (1962 - 1965). Die dogmatische Konstitution über die Kirche, "Lumen Gentium" sieht die Restauration des Diakonats als eine notwendige Voraussetzung für das pastorale Wachstum des Gottesvolkes. Jedoch kann Verschiedenes trotz dem enormen Fortschritt nur als präliminär aufgefasst werden.[88] Vor allem unterstreicht das Dekret den karitativ - kultischen Dienst des Diakons als eine Voraussetzung.[89] Zu der spezifischen Aufgabe im Kult spricht das Konzil:

> Es kommt dem Diakon zu, soweit er von kompetenter Autorität dazu ermächtigt wurde,...die Eucharistie zu hüten und zu spenden,...das Viatikum zu den Sterbenden zu bringen....[90]

Es wird also nurmehr auf die Autorität Bezug genommen. Nun liegt diese aber zutiefst in der Vollmacht, die dem Diakon in der Weihe mitgeteilt wurde, verankert.[91] Hat einmal der Bischof durch seine Handlung den Kandidaten akzeptiert, ist durch diesen Schritt die kompetente Autorität konfirmiert. Aus diesem Grund verwerfe ich die Ansicht früherer Autoren, welche behaupten, dass dem Diakon allein ex licentia der Bischöfe oder der Priester nach vollzogener Weihe das Recht zur Spendung gewährt sei, als kontrovers und irreführend.[92] Wir müssen festhalten, dass die Weihe diese Lizenz enthält.[93] Die alten Belege beziehen sich grundsetzlich auf die einzuhaltende Rangordnung, die dem Diakon die zweite Stelle einräumen. Er durfte den Priester nicht verdrängen. Nur konnte diese Wirklichkeit wegen einer krankhaften Frömmigkeitshaltung, die seit Jahrhunderten die Gemüter wie im Netz einer Spinne gefangen hielt, nicht eingesehen werden.[94] Nochmals möchte ich jedoch betonen, dass der Codex trotz seiner negativen und dubiosen Einstellung zur Praxis eine Entwicklung positiver Natur darstellt. Man muss vor Augen haben, wie früher das Verhältnis war. Ein Beispiel dafür gibt uns der mild urteilende J. Corblet, wenn er auf ein Dekret der Ritenkongregation vom 23. Februar, 1777 aufmerksam macht, worin dem Diakon die Kommunionspendung beim Gottesdienst untersagt wird.[95]

Schluss

Der Nachweis der genetischen Entwicklung der Kommunionspendung durch den Diakon ist gebracht. Es wurde dabei kein Wort über die Praxis der evangelischen Kirchen gesprochen. Ich betrachte es auch nicht als zu meinem Resort gehörend, diese näher zu behandeln. Jedoch wäre es angebracht, ein paar Beispiele einzuflechten.

Bei den Kalvinisten ist die Administration der Sakramente dem Diakon verboten.[1] Die anglikanische Kirche dagegen verbietet ihm bloss, das Opfer zu vollziehen, wie es ja auch immer in der katholischen und orthodoxen Kirche abgelehnt wurde.[2] Er darf dafür manchmal mit Erlaubnis des Bischofs die Eucharistie austeilen.[3] Diese Verfügung ist der katholischen ganz ähnlich, wie wir ohne Schwierigkeit einsehen. Die Protestanten scheinen also von der Strenge der katholischen Gesetzgebung beeinflusst worden zu sein.

Seit Amalar von Metz können wir mit Sicherheit den Verfall des Diakonats im Westen beweisen.[4] Der Diakon ist nurmehr der Kultdiener und auch darin beschneidet man bald seine Rechte. Bereits viel früher hatte man, wie erwiesen, Eingriffe vorgenommen.[5] Diese kamen wegen Missbräuche leicht zustande. Schon seit Hermas gab es, soweit wir sehen können, solche[6] und später wendet sich Hieronymus gegen die Diakone.[7] Sie nahmen sich z.B. heraus, den Vorsitz vor den Priestern zu nehmen und erteilten den letzteren sogar den Segen.[8] Da sie Finanzverwalter waren, fürchtete und schmeichelte man sie.[9] In Konstantinopel bekleideten sie die höchsten Ämter.[10]

Bald liessen sie die Armenpflege im Stich und beschäftigten sich mit anderen Sachen.[11] Man bekämpft sie immer mehr und wendet sich wenig oder gar nicht an sie.[12] Ihr ganzes Ideal wird zerschlagen. Die durch den Einfluss des Mysterium tremendum gesteigerte Zölibatsforderung richtet im Westen zugleich einen anderen vernichtenden Schlag gegen sie.[13] Sie müssen wie die Priester im Zölibat leben, ohne, wie es überhaupt der Natur ihres Amtes entspricht, priesterliche Funktionen ausüben zu dürfen.[14] Diese Situation war unhaltbar und brachte in ihrem Kielwasser Übertretungen, Klagen und Degradierungen mit sich.[15] Das von Thomas angegebene Beispiel gibt uns einen lebhaften Eindruck, wie weit sie ihre Hände dem Heiligen entgegenstrecken durften.[16] Nach dem Wegfall des Laienkelches im dreizehnten Jahrhundert[17] wird die Lage noch schlechter und Definitionen wie die Brauns sind für die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil durchaus klassisch.[18]

Im Osten war man immer positiver eingestellt. Glücklich war dort die Zölibatsregelung des Trullanums,[19] welche sich ausschliesslich auf die Zeit des liturgischen Dienstes bezog.[20] Man erinnerte sich dabei an das Wort Pauli, 1. Kor. 7, 5, aus welchem man nicht dieselben Konsequenzen zog wie im Westen.[21] Wie ich auch wieder erwähnen muss, hatte das Mysterium tremendum im Osten nicht im weiten Umfang denselben konkreten Niederschlag, wie wir ihn im westlichen Gebiet erleben.[22] Die Diakone blieben normalerweise verheiratet.[23] Ihre Funktion wandte sich wohl wie im Westen bald

allein dem Kult zu, aber ihre Befugnisse gehen weiter. Sie gehören wirklich zum Kult und werden darin nicht ohne Notwendigkeit durch einen Priester ersetzt, wie dies im lateinischen Hochamt häufig der Fall ist.[24] Wie ich gesagt habe, teilen sie wegen dem Intinktionsritus, der die Weihestufe des Diakonats zurückgedrängt hat, selten die Kommunion aus.[25] Jedoch scheint es von den früher genannten Fällen abgesehen[26] bisweilen erlaubt zu sein.[27] In diesem Sinne lässt sich vielleicht eine Stelle bei dem griechischen Kanonisten, Matthaios Blastares (14. Jh.), auf die ich später zu sprechen kommen werde, auslegen.[28] Wichtig ist, dass das Diakonat im Osten durch zwanzig Jahrhunderte hindurch in einer Linie funktioniert.[29]

Zusammenfassend kann über die Rolle des Diakons in der Liturgie gesagt werden, dass die Diakone seit ihrer apostolischen Einsetzung liturgische Funktionen ausgeübt haben.[30] Mit spezifischem Bezug auf die Eucharistie ist festzuhalten, dass sie das Opfer niemals darbringen durften.[31] Die Kommunion durften sie bei den Gemeindegottesdiensten zuerst unter beiden Gestalten spenden, sowie die Krankenkommunion besorgen.[32] Später überlässt man ihnen meistens nur den Kelch[33] und endlich folgen Schwankungen der Praxis, welche ihnen im schlimmsten Fall die Kommunionspendung verbieten.

Konkludieren will ich mit W. Croce, dass ihr Amt in der Kirche notwendig ist, falls der Priester die Freiheit für seine eigentliche Funktion bewahren will[34] und auch

sind die pastoralen Gründe zwingend.[35] Der Meinung B. Reickes, A. Hammans und J. Colsons, dass der Diakon des Neuen Testamentes unter dem Aspekt des Karitativ - Kultischen zu sehen sei, stimme ich bei[36] und will sie zugleich wie das 2. Vatikanische Konzil[37] für die einzige Möglichkeit bei der Restauration des Diakonats betrachten. Neue Nahrung ist auch durch einen näheren Kontakt mit den Ostkirchen zu erwarten, die von den Tabus viel weniger betroffen wurden. Zuletzt will ich mit Berufung auf die ältesten Quellen und die durch die Weihe verliehene Vollmacht, das Sakrament der Eucharistie auszuteilen, konkludieren, dass der Diakon eindeutig als der ordentliche Spender dieses Sakramentes betrachtet werden muss.[38]

APPENDIX

SUBDIAKONE UND MINORISTEN

Wir folgten der Entwicklung des Diakons und stellten fest, dass es, was ihn betrifft, eine sichere Vollmacht zur Spendung gibt. Es wurde ferner klar, in welchem Mass diese Vollmacht auf apostolischer Authentizität beruht. Wie liegen nun die Sachen, wo es um solche geht, die der apostolischen Vollmacht entbehren? Der folgenden Analyse, die über den Punkt Klarheit verschaffen möge, ist eine Bemerkung über die Entstehung der zu behandelnden Ordines unbedingt voranzustellen.

Bis Mitte des dritten Jahrhunderts steht über die Subdiakone und Minoristen wenig oder nichts fest. Aus dem Jahr 251 hat uns Eusebius (+ 339 od. 340) einen Brief des Papstes Kornelius an den antiochenischen Bischof Fabius überliefert. Darin wird u.a. laut, dass es zu Rom 7 Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter gebe.[1] Wir gewinnen aus dieser Quelle ein Zeugnis der Bedeutung des römischen Klerus mit seinen bereits festgesetzten Weihestufen.[2] Solche Einzelheiten fehlen andererseits detailliert in der um 215 von Hippolyt geschriebenen Kirchenordnung. Von Subdiakonen ist jedoch dort die Rede.[3]

Ein Bericht über diese ist uns also nicht mit dem Korneliusbrief zum ersten Mal überbracht worden, wie es J. Daniélou annimmt.[4] Die Spannungen, welche wir bei dem Diakon feststellten, werden aus der Natur der Sache bei dem Subdiakon und den Minores nicht geringer. Es scheint fast überflüssig, dies zu betonen.

Der Subdiakon

Was den Subdiakon angeht, gilt er früh als der Diener des Diakons. Er musste diesem in dem karitativ - kultischen Wirkungsfeld behilflich sein. So heisst es in der Kirchenordnung Hippolyts: "Er wird gewählt, damit er dem Diakon folge."[1] Ausserdem wird dort klar, dass man ihm die Hände nicht auflegt: "Nicht werde die Hand dem Subdiakon aufgelegt."[2] Zu den für die Diakone in der Kirche reservierten Plätzen haben sie keinen Zugang und von den heiligen Gefässen sollen sie ihre Finger fernhalten, verfügt am Ende des vierten Jahrhunderts die Synode von Laodikeia: "Es geht nicht an, dass die Subdiakone im Diakonikon ihren Platz einnehmen und die Gefässe des Herrn berühren."[3] Den Diakon müssen sowohl sie als auch die niederen Kleriker ehren.[4] Falls sie sich eigenhändig etwas herausnehmen, kann sie der Diakon exkommunizieren.[5] In Hinblick auf den Amts-

zölibat erleiden sie bald dasselbe Schicksal wie die Ordines maiores.[6] Im Westen wird für sie die Ehelosigkeit vorgeschrieben,[7] während ihnen im Osten die Ehe vor der Weihe offensteht.[8] Allerdings müssen sie sich in den Stunden vor und nach dem Altardienst des Sexuellen enthalten.[9] Damit ja keine Übertretungen vorkommen, musste man manchmal in späterer Zeit die in Frage kommenden Kleriker im bischöflichen Palast einsperren.[10] Wie wir schon zu wiederholten Malen gesehen haben, entspringen derartige Regelungen einer die Gottheit Christi überbetonenden Mysterienauffassung.[11] Jeder, der mit den göttlichen Elementen in engsten Kontakt kommen könnte, muss ganz "rein" bleiben.[12]

Dem Subdiakon kommt am Altare den Apostolischen Konstitutionen gemäss zunächst zu, den Priestern das Wasser für die Händewaschung zu reichen.[13] Die Kommunion darf er nach dem oben zitierten Kanon der Synode von Laodikeia nicht spenden.[14] Der Kanon wird von der Synode zu Aachen (816) richtig wiedergegeben,[15] während sich anderswo ein bedenklicher Fehler eingeschlichen hat.[16] Über die nächsten Jahrhunderte breitet sich das Schleier des Schweigens. Bisher hat man mir bekannt kein Zeugnis für die Spendung gefunden. Die Fortsetzung eines bereits zitierten Paragraphen aus dem Gesetz des Kaisers Justinian[17] mag auf mehr als den Subdiakon ausgedehnt werden:

> Falls aber der, den sie (i.e. die Nonnen) gewählt haben, weder Priester noch Diakon ist, dann verleihe ihm der Bischof, nachdem er jedoch zuerst in Keuschheit und Glauben gebilligt wurde, jene Weihe, durch welche er

würdig wird und er werde Apokrisiar und Verwalter der heiligen Kommunion. Es ist dies jedoch so zu verstehen, dass er, obwohl er gewählt wurde, keine Lizenz habe, im Kloster der Frauen zu verbleiben.[18]

Die soeben erwähnte Frömmigkeitshaltung widerspiegelt sich in diesem Text eindeutig. Später werde ich noch andere Stellen als Belege heranziehen.[19]

Es ist also nur selbstverständlich, wenn wir von Burchard von Worms (+ 1025) erfahren, dass Subdiakone und niedere Kleriker keinem die Eucharistie spenden dürfen:

Keiner von den Akolythen oder Subdiakonen darf die vom Priester konsekrierte Sache anderen reichen. Eines ist nämlich der Minister und anderes der Assistent.[20]

Trotzdem hat es um dieselbe Zeit und auch vorher Autoren gegeben, die da milder urteilen. Bereits im neunten Jahrhundert verfügte ein Bischofskapitulare, dass auch der Subdiakon das Viatikum übertragen dürfe.[21] Eine Ordenskonstitution, die vielleicht aus dem elften Jahrhundert stammt, gestattet es dem Subdiakon, das Viatikum zu übertragen, nur spenden dürfe er dasselbe nicht.[22] Dies kann entweder bedeuten, dass der Priester mitgeht oder dass es ihm dieser in die Hand gegeben hat.[23] Nach dem Ordo vom Lateran dürfen im elften Jahrhundert Subdiakone die Kommunion spenden.[24] Papst Paschalis II gestattet es den niederen Klerikern im Jahre 1102 im Notfall die Spendung vorzunehmen.[25] Es ist überhaupt grundsetzlich in akuten Fällen, wenn man sie sonst zur Spendung herangezogen hat.[26] In Abwesenheit eines höheren Klerikers haben sie im dreizehnten und vierzehnten Jahr-

hundert ab und zu das Viatikum überbracht.[27]

Als der Verfall des Diakons im karitativ - kultischen Bereich einsetzt, reisst der Strom auch den Subdiakon mit sich und die Bemerkung des Erzbischofs Aelfrik von Canterbury (ca. 993 - 1001) kann für die Nachzeit als klassisch gelten:

> Der Subdiakon ist, der dem Diakon die Gefässe reicht, mit aller Demut demselben am heiligen Altare dient und ihm (unterstellt) die zum Sakrament des Herrenleibes gehörenden Geräte darreicht.[28]

In unserer Zeit hat J. Corblet behauptet, dass man in der äthiopischen Kirche dem Subdiakon die Spendung des Kelches und dem Diakon die Brotspendung überlasse.[29] Dafür finde ich keinen Beweis. Weder D. Attwater,[30] noch E. Hammerschmidt[31] oder A. Raes[32] samt den anderen Autoren, die ich ständig konsultiere, wollen von dieser Sitte nur das Geringste wissen. Noch mehr gegen die Annahme Corblets spricht der Umstand, dass man in der betreffenden Kirche schon lange nicht mehr den Subdiakon kennt.[33]

Der Akolyth

Was über den Subdiakon gesagt wurde, trifft natürlich noch mehr auf die Minoristen zu. Es ist zunächst in dieser Verbindung von ihnen gar nicht die Rede. Wir erfah-

ren zwar in einem Gedicht des Papstes Damasus (+ 384), dass der Akolyth Tharsius (+ wahrscheinlich 2. Hälfte des 3. Jh.) in den Strassen Roms umgebracht wurde, als er die Eucharistie übertrug: "Tharsius, den Heiligen, Christi Sakramente bringend."[1] Ob der junge Mann tatsächlich Akolyth war, wissen wir nicht mit Sicherheit.[2] Jedoch scheint mir sowohl dies wie auch der ganze Vorgang sehr wahrscheinlich zu sein. Allerdings ist die Meinung E. Martènes (+ 1739) kaum mit Sicherheit zutreffend. Dieser Autor behauptet, dass die Akolythen die heiligen Gaben als solche den Abwesenden überbringen.[3] Dieselbe Meinung vertritt in einem ähnlichen Fall auch ein anderer Autor, den J. Hoffmann günstig korrigiert.[4] Es geht wohl bei Tharsius, vorausgesetzt dass er Akolyth war, mehr um den Brauch, das "fermentum" an die Titelkirchen von Rom durch einen Akolythen zu überbringen, wie wir ihm später in einem Brief des Papstes Innozenz I aus dem Jahre 416 begegnen:

> Über das fermentum aber, das wir am Tag des Herrn durch die Titelkirchen senden, hast du uns nutzlos konsultieren wollen, da all unsere Kirchen innerhalb der Stadt gebaut sind. Da die Priester derselben am betreffenden Tag wegen des ihnen anvertrauten Volkes mit uns nicht zusammenkommen können, empfangen sie das von uns bereitete fermentum durch Akolythen, damit sie nicht urteilen, sie seien gerade an dem Tag von unserer Gemeinschaft getrennt. Ich meine, dass dies, was die Pfarrgemeinden (i.e. ausserhalb der Stadt) betrifft, nicht geschehen soll, da die Sakramente nicht weit getragen werden dürfen....[5]

An Sonntagen überbrachten also die Akolythen eine konse-

krierte Brotpartikel des päpstlichen Amtes, welche die Priester beim Pax Domini in den Kelch hineinlegten. Diese Partikel wurde "fermentum" genannt und man bezweckte mit dem Vorgang, der kirchlichen Einheit ein sichtbares Symbol zu verleihen. Die gemeinsame Eucharistie sollte die Kirche gleichsam durchdringen und einigen wie der Sauerteig die Teigmasse.[6] Der Papst nahm auf diese Weise direkt am Opfer der einzelnen Teil. In den Kirchen ausserhalb der Stadt, die wie wir gerade hörten, keine Partikel bekamen und später, als der Brauch allgemein aufhörte, wurde beim Pax Domini ein Stück des konsekrierten Brotes als Ersatz in den Kelch gelegt.[7] Der päpstlichen Quelle entnehmen wir ausserdem, dass man die Eucharistie nicht über weite Strecken senden wollte. Früher jedoch war das nicht so. Wir haben genug Belege, die das Gegenteil beweisen. Die Bischöfe sandten sich gegenseitig die Eucharistie zu[8] und ferner empfingen die Laien das heilige Brot in die Hand[9] und konnten es mit sich nach Hause bringen[10] sowie auf Reisen etc.[11] Obwohl dieser enge Kontakt mit der Eucharistie zur Zeit Innozenz noch nicht gebrochen war, lesen wir jedoch aus dem Beispiel eine Angst heraus, es könne den heiligen Gestalten etwas passieren und es steht zugleich fest, dass diese Befürchtung wesentlich dem antiarianischen Kampf zuzuschreiben ist.[12] Es lässt sich also zur Zeit Innozenz genau feststellen, zu welchem Zweck die Akolythen die Eucharistie überbrachten. Es soll aber nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass sie die Eucharistie auch nicht sonst überbringen durften, nur fehlen uns bisher Zeugnisse dafür.

Von dem Brauch, das fermentum zu überbringen, spricht der Papst in einer Weise, die nicht auf eine Neuigkeit schliessen lässt. Im Gegenteil, es dreht sich wahrscheinlich um einen uralten Brauch. Wann er anfing, kann leider nicht mit Sicherheit ausgesagt werden. Da aber die Titelkirchen in die Zeit vor Tharsius zurückreichen, ist der Brauch für seine Zeit sehr möglich. Andererseits hören wir nie, dass Akolythen sonst die Eucharistie übertragen. Dieses Amt wurde entweder von den Priestern oder Diakonen besorgt.

Nach dem ersten römischen Ordo ist es die Aufgabe der Akolythen zu überwachen, dass alle zur Messe gehörenden Geräte vorhanden sind.[13] Bei der Messe hält nach dem Ordo von St, Amand der erste Akolyth hinter den Diakonen stehend die päpstliche Patene in einem Seidentuch verhüllt an seine Brust,[14] während die übrigen Akolythen linnene Säckchen bereithalten,[15] welche sie bei der Brechung später dem Erzdiakon bringen, der darin die eucharistischen Brote hineinlegt.[16] Für die Kelchkommunion tragen sie die grossen, becherförmigen "scyphi" (i.e. Kelche für die Kommunion des Volkes).[17] Die Kommunion selbst aber dürfen sie nicht spenden.[18]

Von einer Kommunionspendung durch Akolythen kann ich, wie gesehen, leider nichts berichten. In Fällen der äussersten Not oder in Abwesenheit des Priesters oder des Diakons wird sie eventuell und besonders in älterer Zeit vorgekommen sein. Ein isoliertes Zeugnis aus Mainz (1233) bestätigt, dass dort in einem solchen Fall auch ein Subdiakon oder niedere

Kleriker gesandt werden dürfen. Eine Synode bestätigte es später.[19] Jedoch lassen die Verbote nicht lange auf sich warten.[20]

Der Verfall des Akolythen und der anderen Minoristen, die alle in der alten Kirche eine sinnvolle, biblisch - inspirierte, karitativ - kultische Aufgabe zu versehen hatten, setzt mit dem des Diakons und Subdiakons zugleich ein.[21] Bei Durandus ist nurmehr eine unwichtige liturgische Gestalt zurückgeblieben,[22] für welche auch das Konzil von Trient keine neue und lebenswesentliche Auslegung finden konnte.[23]

KAPITEL II

LAIEN IM ALLGEMEINEN

Nach Einsicht in die Frage, ob der Diakon, Subdiakon und Minoristen die Kommunion spenden durften oder nicht, würden wir zunächst, was die Laien betrifft, eine glatte Ablehnung zu finden glauben. Mit einigem Staunen stellen wir jedoch, wie es scheinen wird, manchmal etwas anderes fest.

Als geradezu überraschend bezeichnet Eusebius eine Mitteilung, die in einem Brief von Dionysius von Alexandrien (+ 264) an Bischof Fabius von Antiochien enthalten ist. Es dreht sich um einen alten, sterbenden Mann namens Serapion. Dieser sandte, als er den Tod nahe fühlte, sein kleines Enkelkind fort, damit der kleine Junge den Priester bringe. Es war aber Nacht und der Priester fühlte sich nicht wohl. Serapion, der früher zu den heidnischen Opfern gegangen, hatte seine Sünde allerdings schon lange bereut und deswegen war es ihm nach der allgemeinen Bestimmung des Bischofs Dionysius gewährt, vor dem Tod am Tisch des Herrn teilzunehmen.[1] Der Priester tat nun folgendes:

> Nur ein kleines Stück von der Eucharistie gab er dem Buben, mit dem Befehl es aufzuweichen und es dem Greis in den Mund einzutropfen.[2]

Als der Kleine nach Hause gekommen war, bat ihn der alte

Mann, schnell zu tun, was vom Priester befohlen wurde und:

> der Bub weichte es ein und goss es sofort in seinen Mund.[3]

Normal hätte, wie es aus den Worten Eusebius zu deuten ist, der Priester oder evt. der Diakon gehen müssen.[4] Wichtiger als dies scheint mir jedoch, dass uns hier ein Beweis für die vornizänische Frömmigkeitshaltung geliefert wird. Die Tabus, welche die spätere Kirche verdunkelt haben, kannte man vor dem Konzil von Nikaia kaum, denn sonst hätte man sich wohl schwer überlegt, einem kleinem Jungen mit der Eucharistie zu betrauen. Eusebius (+ 339 od. 340), der später lebt und sich mitten unter den arianischen Wirren befindet,[5] war wohl über den Fall überrascht, aber er enthält sich der Kritik, weil man noch nicht an solchen Dingen ernsten Anstoss nahm. Dass Eusebius den Vorgang nicht rügt, kann nicht seiner Arianerfreundlichkeit in die Schuhe geschoben werden, da wir keine schlagartigen Übergänge annehmen dürfen, sondern es mit gradweisen Änderungen der Frömmigkeitshaltungen zu tun haben. Ein rechtgläubiger Autor späterer Zeit würde das Geschehen sicher schwer angegriffen haben. Ganz allgemein darf gesagt werden, dass man zur Zeit Eusebius noch viel milder urteilte, aber lange wird es nicht dauern, vor wir auf massiven Widerstand stossen.

Es wurden Stimmen laut, die aus dem Beispiel eine Spendung <u>sub utraque</u> holen wollten. Diese hat J. Bossuet mit Recht abgewiesen.[6] Es dürfte ja ohnedies klar sein, dass man einem Todkranken, der die Brotgestalt vielleicht schwer schlucken kann, sie zuerst eintauchen muss.[7]

Vor dem Konzil von Nikaia finde ich keine anderen Belege für eine ähnliche "Spendung" durch Laien. Wenn G. Jacquemet meint, die Laien haben sich in der ältesten Zeit die Kommunion selbst gespendet,[8] dann trifft dies insofern zu, weil sie einerseits die Eucharistie, welche man ihnen in die Hand reichte, selbst zum Munde führten und andererseits davon eine Portion mit nach Hause bringen durften usw. Auch die Einsiedler, die öfters lange Zeit zu keinem Gottesdienst kommen konnten, hatten immer einen Teil des heiligen Brotes, von dem sie selbst nahmen, bei sich.[9] Gewissermassen muss ich daher G. Jacquemet recht geben. Um die Spendung primär geht es jedoch nicht, wie Basilius (+ 379) uns belehrt:

> Es ist kaum notwendig zu sagen, dass es um keine ernste Verfehlung geht, wenn in Verfolgungszeiten einer gezwungen wird, die Kommunion in seine eigene Hand zu nehmen, ohne die Anwesenheit eines Priesters oder Verwalters,[10] so lange sich die Sitte durch die Umstände selbst verbürgt. Die ganzen Einsiedler in der Wüste, wo es keinen Priester gibt, nehmen die Kommunion selbst, indem sie es (i.e. das Brot) zu Hause aufbewahren. Und in Alexandrien und Ägypten hat fast jeder von den Laien die Kommunion im eigenen Haus und man nimmt davon nach Belieben. Wenn nämlich der Priester das Opfer beendet und (die Kommunion) gereicht hat, dann muss der Empfänger, indem er jedes Mal vollkommen daran teilnimmt, glauben, dass er sie in Wirklichkeit vom Spender nimmt und empfängt....[11]

Es soll also gewaltigst darauf aufmerksam gemacht werden, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Spendung auf der einen Seite und der Sitte, dass die Laien die Eucharistie selbst zum Munde führen durften, auf der anderen. Die Spen-

dung war, wie ich oben gezeigt habe, dem Bischof, Priester, Diakon und in ganz seltenen Fällen den Subdiakonen und Minoristen vorbehalten. Für die Übertragung des fermentum an die Titelkirchen Roms bediente man sich der Akolythen. Die Subdiakone, die niederen Kleriker und die Laien waren, wie es auch H. Moureau eingesehen hat, niemals autorisierte Spender der Kommunion.[12] Für die Übertragung des Viatikums konnten sie dagegen unter Umständen in Frage kommen und ein solches Beispiel bietet uns die Serapiongeschichte, wo der Junge zur "Spendung" für den einen Fall ermächtigt wurde. Es ist zu bemerken, dass der Bub die Eucharistie nicht eigenmächtig vom Altar geholt hat, sondern sie wurde ihm vom Priester in die Hand gegeben. Wie streng diese Regel gehandhabt wurde, leuchtet uns nebst der bereits notierten Kommunionszene der Kirchenordnung Hippolyts[13] aus diesem anderen Beispiel, welches derselben Quelle entnommen ist, entgegen: "Der Laie kann aber die Eulogie nicht geben."[14] Was in kleinen Sachen vorgeschrieben ist, gilt desto mehr in grossen. Ungefähr 150 Jahre darauf sprechen die Apostolischen Konstitutionen:

> Wir erlauben es den Laien nicht, ein Stück von den priesterlichen Werken zu vollziehen, sei es Opfer, Taufe, Handauflegung wie auch den kleinen oder den grossen Segen.[15] Keiner nehme sich die Ehre, ausser er sei von Gott gerufen worden. Diese Würde wird durch die Handauflegung des Bischofs verliehen. Falls sie daher jemand nicht eingehändigt wurde und er reisse sie an sich, ein solcher wird die Strafe Uzziahs auf sich zu nehmen haben.[16]

Wieder einmal wird uns einsichtig, von wo der Wind weht. Es ist hier die Feder eines antiarianischen Schreibers am Werk, dessen Priesterbild vom Alten Testament und dem Hebräerbrief gefärbt ist. Jenem, der durch keine bischöfliche Handauflegung dazu ermächtigt ist, wird, falls er mit seiner Hand den Altar berührt, die furchtbare Strafe, die den König Uzziah traf, angekündigt. Später verfügt das Trullanum:

> Keiner von diesen, die dem Laienstand angehören, gebe sich selbst in Anwesenheit eines Bischofs, Priesters oder Diakons die göttlichen Mysterien. Falls aber jemand solches wagen sollte, dass er ausser dem Festgesetzten etwas täte, scheide er für eine Woche aus. Man belehre ihn auch, dass er nicht mehr wissen soll, als ihm zu wissen gebührt.[17]

Allerdings gibt es nach derselben Synode eine Ausnahme:

> Es soll keinem von diesen, die dem Laienstand zugehören, erlaubt werden, das Innere des Altargebietes zu betreten. In keiner Weise wird aber die Autorität und Macht des Kaisers dadurch berührt, wenn er nach uralter Sitte dem Schöpfer die Gaben opfern will.[18]

Aus der Gesetzgebung der Apostolischen Konstitutionen geht über die Spendung nichts Direktes hervor. Jedoch dürfen wir mit Berufung auf den Kontext, die allgemeine Praxis und die späteren Kanones des Trullanums eine Ablehnung als einbegriffen voraussetzen. Nur die höheren Kleriker und der Kaiser dürfen das Gebiet des Allerheiligsten betreten. Sogar für den Kaiser gilt es, dass er sich nicht ständig dort aufhalten soll. Aus der Kirchengeschichte Theodorets von Cyrus (+ ca. 466) erhalten wir durch eine spannende Erzählung die Nachricht über ein Verbot. Es dreht sich um den Kaiser Theo-

dosius (+395), dem wegen des Blutbades in Thessalonich im Frühjahr 390[19] der Zutritt zum Allerheiligsten von Ambrosius untersagt wurde. Der Kaiser hatte die Busse Ambrosius entgegengenommen und wagte daraufhin die Kirche wieder zu betreten. Dort warf er sich zu Boden und bat hingestreckt und zähneknirschend vor reuigem Schmerz Gott um Verzeihung. Jetzt heisst es:

> Der Augenblick war gekommen, die Opfergaben zum heiligen Tisch zu bringen. Er erhob sich und begab sich weinend in das Presbyterium. Nach der Opferung verweilte er der Gewohnheit gemäss drinnen in der Nähe der Schranken.[20] Einzig der grosse Ambrosius schwieg auch hier wieder nicht, sondern machte ihn auf den Unterschied der Räumlichkeiten aufmerksam. Zuerst fragte er ihn, ob er etwas wünsche. Der Kaiser antwortete, er erwarte die Teilnahme an den heiligen Mysterien. Dann liess er (Ambrosius) ihm durch den Erzdiakon sagen: "Der innere Raum, mein Kaiser, ist nur den Priestern zugänglich. Allen anderen ist er aber unzugänglich und unberührbar. Gehe also hinaus und bleibe draussen wie die übrigen stehen. Der Purpur macht Kaiser, aber keine Priester." Der äusserst gläubige Kaiser nahm sich auch diese Belehrung positiv zu Kenntnis und liess ihm zurücksagen, dass er nicht aus Anmassung innerhalb der Schranken geblieben war, sondern weil er diese Sitte in Konstantinopel so gelernt habe.[21]

Während dem Zeugnis des Dionysius von Alexandrien zufolge die Kommunikanten am Altare standen,[22] war dies am Ende des vierten Jahrhunderts häufigst nicht mehr der Fall. Es türmten sich bereits die trennenden Schranken hoch. Vor diesen empfing das Volk die Kommunion. Gallien war zuerst das Land der Ausnahme. Dort durften die Laien bei der Kommunion, aber nur bei dieser

Gelegenheit, den Altarraum betreten. Im Westen entwickeln sich die Schranken zum Lettner und im Osten zur Ikonostase.[23] In der byzantinischen Kirche stand der Thron des Kaisers zur rechten Seite unmittelbar vor der Ikonostase. Nach dem Fall Konstantinopels im Jahre 1453 wurde der Sitz vom ökumenischen Patriarchen übernommen.[24]

Wie J. A. Jungmann schliesst, war man trotz allem im Osten weniger streng als im Westen.[25] Das Verbot des Trullanums bezieht sich ja ausschliesslich auf eine Situation, wo keine höheren Kleriker zugegen sind. Es dürfte auf der anderen Seite nicht notwendig sein, hervorzuheben, dass es in dem Kanon niemals um die Kommunion in der Kirche gehen kann, indem es dem Gläubigen strengstens verboten war, sich in das Allerheiligste zu begeben. Wir haben es vielmehr mit einer ähnlichen Situation zu tun, wie sie uns von Basilius dargelegt wurde, i.e. spezifisch für den trullanischen Kanon: In der Kirche gibt der klerikale Spender dem Kommunikanten das eucharistische Brot in die Hand und führt ihm darauf den Kelch zum Mund. Keiner nimmt also selbst die Eucharistie von der Spendeschüssel. Ausserhalb der Kirche nimmt jeder von der Portion, die er bei sich hat und die bereits einmal gespendet wurde, selbst, falls kein Bischof, Priester oder Diakon zugegen ist, der sie dem Kommunikanten nochmals symbolisch reichen könnte. In der ersten Übergabe besteht die eigentliche Spendung.

Hatte es im Osten Spannungen gegeben, stossen wir erst im Westen auf die wirklich rigoristischen Anschauungen.

Die Statuta ecclesiae antiqua bestimmen Ende des fünften Jahrhunderts: "Der Laie soll sich in Anwesenheit der Kleriker nicht zum Lehren heranmassen, ausser dieselben (i.e. die Kleriker) hätten es ihm gestattet."[26] Noch ärger wird es in den Bussbüchern: So heisst es z.B. in den Kanones Theodors von Cantebury: "Der Laie darf in der Kirche weder lesen, noch das Alleluja singen, sondern nur Psalmen und Responsorien ohne Alleluja."[27] Um 878 verbietet die Synode von Rouen den Priestern, "gewissen Laien,"[28] die Überreste der heiligen Gestalten zu reichen. Früher hatte man "unschuldigen" kleinen Kindern diese Überreste gegeben, eine Sitte, die zuerst zur Zeit Karls des Grossen und dann schliesslich Ende des zwölften Jahrhunderts absolut verboten wurde.[29]

An und für sich handelt es sich in den Quellen, auf die ich mich soeben berufen habe, nicht um die Kommunionspendung. Die Belege zeigen aber, was vor allem wichtig ist, die Frömmigkeitshaltung. Da nun die Tätigkeit der Laien in rein peripheren Angelegenheiten durch die Hierarchie sehr begrenzt wurde, kann man sich wohl eine Vorstellung machen, wie es in Kernfragen ausgesehen haben wird.

Scheinbar hatte sich in diesem Punkt sowohl beim Klerus als auch beim Volk eine gewisse Gleichgültigkeit eingeschlichen. Zumindest begegnen wir bald einem Verbot nach dem anderen. So bestätigt uns z.B. Regino von Prüm (+ 915), dass sich der Bischof bei der Visitation versichern musste, dass die Priester keinem Laien die Eucharistie übertragen, damit sie dieser einem Kranken gebe. Ferner soll gefragt werden:

"Ob er (der Priester) die Kranken besuche...und sie mit eigener Hand kommuniziere und nicht durch irgendeinen Laien."[30] Solche Fragen stellen keine Neuigkeit dar, denn es hatte bereits Hinkmar von Reims (+ 882) ähnliches verfügt:

> Ob der Pfarrer die Kranken selbst besuche, sie mit heiligem Öle salbe,[31] eigenhändig kommuniziere und nicht durch irgendeine Person, ob jener das Volk selbst kommuniziere, die Kommunion einem gewissen Laien nicht übergebe, damit sie dieser in sein Haus trage wegen einem beliebigen Kranken.[32]

Rather von Verona (+ 966) schärfte seinem Klerus eine ähnliche Regel ein,[33] die in einem Kompendium unter dem Pseudonym, "Homilie Leos IV" einer kirchenrechtlichen Sammlung der damaligen Zeit enthalten war.[34] Wie man sich diese Laien vorstellte, geht aus den Kanones des Bischofs Ruotger von Trier (+ 931) hervor, wenn es heisst, dass man die Eucharistie nicht "durch Bäuerische und Unreine, wie es zu geschehen pflegt" zu den Kranken tragen dürfe.[35] Eine andere Quelle, welche bei Mansi im Anhang zu einer Synode von Reims (ca. 630 - 650) unter den von Burchard von Worms,[36] Ivo von Chartres[37] und Gratian[38] hinzugefügten Kanones figuriert, klagt über Priester, welche die heiligen Mysterien derart geringschätzen, dass sie dieselben den Laien zur Übertragung anvertrauen.[39] Wie P. Browe meint, ist die Überschrift des Kanons: "Ex concilio Rhemensi" auf Regino von Prüm zurückzuführen.[40] Öfters ist es ja in der Geschichte bekanntlich vorgekommen, dass man unter gewissen Titeln verschiedenen Texten ein höheres Alter verleihen wollte, damit die Tradition zur Hilfe der Beweise herangezogen

werden könnte.[41] Der Text könnte an sich aus der Periode der betreffenden Synode stammen, da er dem damaligen Geist keineswegs fremd wäre. Auch Giraldus von Kambrien (+ 1223) wiederholt den Text und wir werden uns in Bälde näher damit beschäftigen.[42] In dieser Periode des Mittelalters gab es immerhin Fälle, die milder urteilten. Obwohl die Bestimmungen sehr absolut lauten, könnte es in äusserster Not einem Laien erlaubt werden, die Krankenkommunion zu überbringen. J. Corblet und P. Browe haben dies bereits gut hervorgehoben. So gestattet es z.B. die Synode von London (1138): "durch jeden, falls eine akute Not bestehen sollte."[43] Die Rigoristen werden aber immer stärker, oder besser gesagt, es handelt sich weniger um Rigoristen als um die sie fördernde Frömmigkeitshaltung. Man war einfach unfähig geworden, den unbefangenen Geist der alten Kirche zu begreifen. Wir sahen das deutlich bei Thomas, der nur zu Not dulden konnte, dass der Diakon die heiligen Gestalten berührt. Nur das Blut kam für ihn in Frage, da er es nicht direkt berühren musste, sondern allein das Metall des konsekrierten Kelches.[44] Die Stellungnahme Durandus gedenken wir auch. Bei diesem Autor konnte da von Laien überhaupt keine Rede mehr sein.[45] Wie P. Browe es für die spätere Zeit ausdrückt: "Die Laien sollten die heilige Hostie unter keinen Umständen mehr anrühren, geschweige denn austeilen."[46] Die eiserne Gewalt der Gesetze, die wohl auch oft durch Missbräuche so stark werden konnte, unterdrückte in der Kirche des Westens den echt christlichen Geist. Wie sehr ein frommer Mensch unter diesem Gesetzesgeissel gequält und ge-

foltert werden konnte, erkennen wir aus dem Leben des englischen Einsiedlers Godrich (+ 1170). Dort wird erzählt, wie der Teufel die Pyxis mit dem heiligen Brot, welche sich in der Zelle des Mönches auf einem Altar befand, dem heiligen Mann ins Gesicht warf:

> Jedoch der Mann Gottes nahm sich nicht heraus, es mit den Händen anzurühren, da er ja ein ungebildeter Laie war. Er wagte es auch nicht eigenhändig emporzuheben und sandte nach dem Prior Roger, dem er alles mit Ernst mitteilte. Nach vollendeter Beichte wurde alles nach der alten Ordnung durch dessen Hände auf den Altar wiederum zurückgestellt.[47]

Das Berühren der Eucharistie durch Laienhände war also tabu. Die Wahrheit dieser Tragödie werde ich noch mehrmals gründlichst herausstellen.[48]

J. Corblet, der die spätere Zeit auch behandelt, erzählt u.a. von der Pest, die unter Karl Borromäus (+ 1584) in Milano ausgebrochen war. Hier stellte der Priester die Eucharistie auf den Altar, von wo man sie selbst nahm.[49] Dies geschah aber sowohl wegen der Not als auch um die Ansteckungsgefahr abzuhalten. Kam es sonst vor, dass ein Priester das Verbot nicht einhielt, könnte es, wie man urteilen müsste, vornehmlich seiner Faulheit und Bequemlichkeit zuzuschreiben sein. Solche Fälle gab es sicher genug. Ein klassisches Modell für diese Annahme, die sich ja auch durch die Reihe der Verbote als solche ohne weiteres rechtfertigen liesse, bietet uns um 1178 das Wunderbuch des Zisterziensers Herbert. Es dreht sich um einen Fall aus Châlons-sur-Marne, wo nach Herbert sieben Jahre zuvor ein Priester namens Wil-

helm in einem Dorf gelebt hatte:

> Er war ein betrügerischer und äusserst niedriger Kerl. Zu ihm kam auch einmal ein gewisser Laie und erbat für eine ärmliche Frau seiner Pfarrei, welche in der nächsten Umgebung wohnte, dass er sie schnell besuche und der sterbenden das Viatikum spende. Da er aber selbst faul und nachlässig war, weigerte er sich zu gehen. Er vertraute jedoch dem Laien den Leib des Herrn an, indem er sagte: "Gehe und sage jenem Kleriker, der in demselben Dörfchen wohnt, er soll zu der sterbenden Frau gehen und ihr die Eucharistie bringen." Es war aber Nacht. Unterwegs fand der Mann mit dem Sakrament des Herrn mitten auf dem Weg eine unreine, gleichsam tote und mit einem glänzenden Schweisstuch bedeckte Seele liegen. Als er sie zuerst sah, erschrak er. Bald aber ging er ihr mit dem Kreuzzeichen bewaffnet und sich auf die Stärke des heiligen Leibes verlassend ein bisschen aus dem Weg und kam auf diese Weise durch. Da stand aber derjenige, der tot erschien, plötzlich auf, rief ihm zu und sagte: "Falls jener, den du trägst, dir nicht jetzt zum Schutz gereicht, bist du hier zu deinem Verderben gekommen." Nachdem er dies ausgesprochen, änderte der Nachsteller durch seine Worte geschlagen sofort Gestalt und verschwand. So wurde der Schädliche harmlos und der Unnütze nützlich, der nicht bloss die Bosheit, die er wollte, nicht ausführen konnte, sondern auch durch den Herrn gezwungen, die Wahrheit bekannte, die er nicht sagen wollte.[50]

Nebst der Faulheit dieses Klerikers geht aus dem Text hervor, dass er, obwohl er nachlässig war, auf keinen Fall dem Mann gebot, der kranken Frau eigenhändig das Sakrament zu geben, sondern er sollte vielmehr einen Kollegen des Pfarrers damit belästigen. Wir haben hier auch das eminente Gegenbeispiel des Serapionfalls.[51] Es war Nacht und beide Priester wollten mit solchen Dingen nicht gestört werden. Noch dazu fühlte sich

im Fall Serapions der Priester nicht wohl. Während aber die Begebenheit im dritten Jahrhundert als natürlich empfunden wurde, wollen wir das in dem hier beschriebenen Fall nicht konstatieren können. Was schliesslich den unreinen Geist betrifft, muss gesagt werden, dass man sich auch im dritten Jahrhundert vor solchen Dingen fürchtete.[52] Die Angst und Spannung vor dem Okkulten hat bereits in den Gemütern der Antike tiefe Wurzeln.[53] Über eucharistische Wunder wird aber aus alter Zeit wenig oder gar nichts laut, wie uns P. Browe belehrt.[54] Man hat sich dafür später solcher Wunderberichten bedient, damit bewiesen wird, dass nur die, welche im Glauben und in der Gnade sind, das Sakrament wirklich empfangen, während es den Sündern auf mirakulöse Weise entrissen wird.[55] Abgesehen von unserem Beispiel, das die Stärke des Sakramentes, das Böse zu vernichten, nach Auffassung der Zeit zeigt, könnte sich in anderen Fällen die Hostie entweder ins Blut verwandeln,[56] in der Luft umherschweben[57] oder auf den Altar zurückfliegen, während der Unwürdige nur Kohlen empfing.[58] Sicher können wir einzelne Beispiele aus der alten Kirche, wie etwa aus Cyprian anführen,[59] aber niemals in diesem Umfang oder in so drohend grellen Farben. Oft verlieh man diesen Erzählungen ein hohes Alter, damit sie einen richtigen Knalleffekt haben könnten.[60] Der dahinterstehende Geist ist höchst wahrscheinlich auf den antiarianischen Kampf zurückzuführen. Die bedrohte Gottheit Christi wurde immer stärker hervorgehoben, wodurch die Mittlerstellung einbüssen musste.[61]

Im Orient war man, wie wir dauernd sehen, trotz allem bezüglich die Laien toleranter, ein Faktum, das ich der Ei-

genart des orientalischen Charakters zuschreiben will.[62] Dafür sollen hic et nunc ein paar andere Beispiele angeführt werden. E. Renaudot beschreibt in seinem Kommentar zur koptischen Liturgie des heiligen Basilius folgendes. Der Priester soll, heisst es, mit Ehrfurcht die Eucharistie dem Kranken selbst übertragen. Kann er aber nicht gehen, wird bestimmt:

> Falls der Priester zum Kranken nicht gehen kann, kann, sagen sie (i.e. die Konstitutionen), die Eucharistie auch durch einen Laien oder eine Frau im Barchenttuch, in reinem Papier, in einem Brot oder in einem Kästchen[63] (eingewickelt), welche zur Kirche zurückgebracht werden muss, gesandt werden. Das Papier muss verbrannt und das Brot mit Ehrfurcht konsumiert werden.[64] [65]

Die Bestimmung gilt sowohl für Alexandrien als auch für Antiochien.[66] Dabei wird man sich wohl auch an den Kanon des Trullanums erinnern.[67] Jakob von Edessa sagt, obwohl ihm der Missbrauch, die Eucharistie zu magischen Zwecken zu verwenden, bekannt war:

> Deshalb ist es nicht tadelnswert noch verboten, dieselben durch gottesfürchtige Laien oder durch eine ehrbare Frau zu schicken.[68]

Auch wird er gefragt:

> Darf ein Laie oder eine Frau mit ihren Händen die Hostie von der Patene nehmen, wenn das Gefäss schwer und tief und ein Priester nicht in der Nähe ist, sie ihnen zu geben? Jakob: Sie dürfen die Sakramentsperle von der Patene nehmen und in ihren Mund stecken. Die welche das thuen, thuen ja keineswegs etwas Priesterliches.[69]

C. Kayser bezieht die Szene auf die Krankenkommunion,[70]

was deswegen abzulehnen ist, weil man sich zu dem Zweck wahrscheinlich kaum derartigen Geräten bedient haben wird. Ausserdem würde wohl auch der Spender oder Uberbringer ein solches Gefäss vor der Kommunion irgendwo angebracht haben. Es geht vielmehr um die Spendung in der Kirche, wenn nicht genügend Altardiener vorhanden sind, die während der Kommunion das Gerät halten können. Aus praktisch zwingenden Gründen kann daher der Laie selbst nehmen.

In Spanien und Südgallien, wo der Kampf gegen die arianischen Westgoten heftig entfacht wurde, kam der Einfluss der neuen Frömmigkeitshaltung zuerst zum Vorstoss im westlichen Raum.[71] Der Mittlergedanke wird verwischt[72] und auf dem sakralen Gebiet entwickelt sich, wie J. A. Jungmann sagt, eine neue Beziehung der Gläubigen zur Eucharistie.[73] Dazu kommen noch dogmatische Kontroversen des neunten - elften Jahrhunderts,[74] aber vor allem bleiben wichtig die sich ändernde Frömmigkeitshaltung und die Einstellung zum Sexuellen, die von der besagten Frömmigkeitshaltung enorm genährt wurde.[75] Wie wir auch später noch klarer sehen werden, ist es das Sexualleben der Laien, das sie von der Berührung der göttlichen Gestalten ganz besonders abschneidet.[76] Sehr wahrscheinlich ist die Anspielung Ruotgers von Trier auf die "Unreinen" unter sexuellen Vorzeichen zu setzen.[77] Der westliche Charakter hat seiner Eigenart zufolge schärfere Reaktionen aufgewiesen, als wir sie je im Osten erleben.[78]

KAPITEL III

FRAUEN

Kurze Einleitung über den kultischen Dienst der Frau unter dem Gesichtspunkt des Befundes im Heidentum, im Alten Testament und dem nachexilischen Judentum sowie zum Beginn der neutestamentlichen Religion und zu apostolischer Zeit

Wir sind, wo es um die Laien ging, auf permanenten Widerstand gestossen. Die Frage wurde ziemlich klar beantwortet. Bei den Frauen stellt sich die Sache schwieriger, weil diese nicht immer der Kategorie "Laien" zugewiesen werden können. Darin ergibt sich im wesentlichen ein Unterschied, der stets vor Augen zu halten ist. Damit der Frage suffiziente Antwort gegeben werden kann, wird es in erster Linie geradezu zwingend, auf die Stellung der Frau zum Kult, wie sie uns im Echo der Antike erkennbar wird, kurz einzugehen. Kurzum, es soll hier, ohne dass wir uns darüber ewig unterhalten können, eine Übersicht dieses komplexen Verhältnisses im Kontext der heidnischen, alttestamentlichen, nachexilisch - jüdischen und urchristlichen Tradition dargeboten werden, da sonst die uns interessierende, spätere Entwicklung in keiner Weise verstanden werden kann und dem Leser genau so sinnlos wie ein fundamentloses Gebäude erscheinen würde.[1]

In Ägypten gibt es, wie J. Quasten zeigt, bereits früh neben den mit priesterlichem Rang ausgezeichneten Sängern der Götter auch Sängerinnen, wie es in der Stele von Kairo 20026, die in die Zeit des Mittleren Reiches zurückgeht, bezeugt wird. Im Neuen Reich begegnen wir einer enormen Zahl von Frauen, die danach streben, als Sängerinnen in den "Harem des Gottes" Aufnahme zu finden.[2] Die Frau nimmt am Gottesdienst aktiven Anteil. Sie schwingt dabei das Seistron (Metallklapper). Stammt sie aus einem Haus der höchsten Aristokratie, gilt sie oft als Gottesweib des Gottes Amon und enlich treten Frauen als Göttinnen neben den Göttern hervor, was ja auch im griechischen und römischen Kult der Fall ist.[3]

Bei den Griechen kommt bei sakralen Handlungen ebenfalls der Frau eine führende Rolle zu, wie dies bei den Thesmophorien, Skirophorien, Brauronien und Adonien in Attika, im Orakel zu Delphi, sowie am siebentägigen Fest der Demeter Mysia in Pellene zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig wollen wir festhalten, dass in der Regel die Frauen sich häufigst vorher durch eine neuntägige Enthaltung von sexuellen Akten auszeichnen und vorbereiten mussten.[4] Beim Dionysiosopfer begleiten zwei Frauen Zymbel und Tympanon schlagend den blutigen Opferakt, der von einer Priesterin durchgeführt wird.[5] Frauenchöre sind überhaupt bei Prozessionen und gottesdienstlichen Handlungen als normales Faktum hinzunehmen.[6] Auf der anderen Seite gibt es auch Heiligtümer, die den Frauen verschlossen sind. Diese jedoch sind in der Minorität.[7]

In Rom erfahren wir, wie durch griechischen Einfluss die Musikinstrumente bei den Opferfesten verwendet wurden. Plutarch erzählt, dass Zitherspiel an dem im Haus des jeweiligen Konsuls von Frauen gefeierten Opferfest für die Bona Dea Gang und Gebe war.[8] Frauenchöre waren überall in positivem Sinn bekannt[9] und ferner gab es die von jedem bekannten Vestalinnen.[10]

Im Alten Testament gibt es wohl keine Priesterinnen Jahwes, aber eine immerhin im ganzen positive Stellung der Frau zum Kult. Sie wird zu kleineren sakralen Diensten herangezogen und wirkt singend und tanzend am heiligen Geschehen mit.[11] Prophetinnen gelangen manchmal zum Rang des Mannes, haben aber genau so wenig wie andere Frauen zum sakralen Dienst in engerem Sinn die geringsten Beziehungen.[12]

Im nachexilischen Judentum werden, wie A. Oepke sagt, die liturgischen Rechte der Frau besonders durch die Zerstörung des Tempels und die nomistisch- rabbinische Zuspitzung der Frömmigkeit wesentlich geschmälert.[13] Im Herodianischen Tempel wird ihre Gegenwart auf den östlichen Teil des inneren Vorhofs beschränkt, während man sie in der Synagoge meistens hinter Gittern auf Emporen als Zuschauerin am heiligen Dienst betrachtet.[14] Herzlich wenig kommt nun Gottes Ebenbild und Abbild zur Geltung.[15] Früher aber zeichnen sich bereits Spuren ab, die für spätere potentielle Schwierigkeiten den Weg bahnen.[16]

Wie E. Koffmahn schreibt, wird dieses Dunkel vom Leuchten des Erlösungstages abgelöst.[17] Nur wird es pro

dolor nicht lange dauern, vor in diesem Punkt die Christen aufs neue eine Mauer aufbauen, deren Material derart von Gesetzen gefilzt ist, dass das Erlösungslicht traurigst verdunkelt wird und man dem nachexilischen Judentum mit gutem Gewissen kein Wort des Tadels zu hören geben darf.[18]
Äusserst positiv war das Verhältnis Jesu zu den Frauen,[19] obwohl man sich permanent vor Augen halten muss, dass der Herr zu den eigentlichen, priesterlichen Funktionen im Kult ausschliesslich Männer bestellte.

Im Urchristentum dedient man sich in karitativ-seelsorglichen Angelegenheiten der Hilfe von Frauen.[20] Jedoch trotz dem Ausspruch Pauli, es gebe nicht mehr Mann oder Frau, sondern wir seien alle eine Einheit in Christo,[21] sind Spannungen bereits auf der Hand. Es dreht sich nicht einfach um alle Frauen, die zum Dienst herangezogen werden, sondern wahrscheinlich vornehmlich um Witwen, an welche nebst dem für sie festgelegten Alter von sechzig Jahren hohe moralische Anforderungen gestellt werden.[22] Vom öffentlichen Lehren ist die Frau nach Paulus ausgeschlossen[23] und ferner wird laut, dass sie grundsetzlich in der Versammlung schweigen muss.[24]

Eucharistische Funktionen bei den Sekten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und Observationen über die Stellung der Frauen in der Kirche im allgemeinen

Irenäus (Ende des 2. Jh.) berichtet über den Valentinschüler Markus[1] folgendes:

> Den Frauen reicht er wiederum die gemischten Kelche und befiehlt denselben, in seiner Anwesenheit die Danksagung vorzunehmen. Sobald dies geschehen ist, bringt er selbst einen Kelch, der viel grösser ist als jener, den die verführte Frau für die Eucharistie verwendete und er giesst von dem kleineren, über welchen die Frau den Segen gesprochen hatte, in den von ihm herbeigeführten, indem er spricht: "Die vor allem unausdenkbare und unaussprechliche Gnade möge deinen inneren Menschen erfüllen, sie vermehre in dir deren Erkenntnis und soll das Senfkorn in die gute Erde säen." Indem er solche Worte spricht, hetzt er die unglückselige auf und scheint als Wundertäter, wenn der grössere Kelch bis zum Überfliessen vom (Inhalt) des kleineren Kelches voll wird. Mit solchen und ähnlichen Taten verführte er viele und brachte sie unter seinen Einfluss.[2]

J. Leipoldt meint zu dieser Stelle, dass die Worte des Markus, die nach der Darstellung des Erzählers an die Frau gerichtet sind, die soeben die Danksagung sprach, eher den Eindruck einer Spendeformel machen.[3] Das scheint mir ohne weiteres möglich zu sein. Ferner pflichte ich der Meinung Leipoldts bei, die Frau habe bei der Abendmahlsfeier eine liturgische Aufgabe zu erfüllen, wobei sie sich gar nicht wohl fühle.[4] Fest steht, dass Markus der Frau ein Wunder vortäuscht, wahrscheinlich aber, wie es der Text des Irenäus zu bieten scheint, damit er die Frau in seinen Bann

ziehen kann. Die Verführungslust lauert hinter allem deutlich genug. Dass er ihr also das Wunder vortäuschte, damit in ihr das Selbstbewusstsein erweckt werde, wie es Leipoldt will, kann ich auf Grund des Kontextes bei Irenäus nur als Mittel zum Zweck sehen.[5] Zum Phänomen des Aktes kann man, wie L. Zscharnack schreibt, sagen, es drehe sich hier um eine sacerdotale Handlung, die den Weibern eingeräumt wird, ohne dass man freilich mehr darüber mitteilen könne.[6] Mit Berufung auf A. von Harnack[7] äusserst sich Zscharnack zum Inneren des Aktes selbst, den er eine Transsubstantiation nennt, die Markus durch irgendwelche chemische oder mechanische Taschenspielermittel sichtbar darzustellen bemüht sei.[8]

Der um dieselbe Zeit lebende Tertullian spricht mehrmals von dem Treiben der Häretiker, über die allgemein bekannt war, dass sie sich für die liturgischen Funktionen in strengerem Sinn des Frauendienstes bedienten.[9] Einmal sagt er, indem er darüber seinen Zorn hat wüten lassen, dass Laien priesterliche Funktionen ausüben:

> Selbst die häretischen Weiber, wie unverschämt sind sie! Sie wagen zu lehren, zu eifern, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versichern und vielleicht sogar zu taufen.[10]

A. Kalsbach meint in Bezug auf eine andere Stelle bei dem Montanisten Tertullian, dass für diesen das Viduat als klerikal gelte.[11] Allerdings hören wir aus dem Mund desselben Montanisten die Worte:

> Es ist der Frau nicht gewährt, in der Kirche zu sprechen, auch weder zu lehren und zu taufen, noch zu opfern oder irgendein Amt des Mannes für sich in Anspruch zu nehmen.[12]

Tertullian hatte in diesem Punkt, wie uns J. Quasten belehrt, nie seine Meinung geändert.[13] Die Frau musste nach ihm immer in der Kirche schweigen: "...sie sollen schweigen, sagt er (Paulus) und sich zu Hause um die Kinder kümmern."[14]

Ende des vierten Jahrhunderts begegnet uns eine äusserst eigenartige Angelegenheit, von der Epiphanius (+ 403) auf einer seiner Häresiejagden ausführlich spricht. Es dreht sich um die sogenannten Kollyridianer,[15] die mit den montanistischen Sekten eine Verbindung haben.[16] Man trifft diese Sekte von Frauen, die Maria zu Ehren Brote von besonderer Art und Form als Opfer darbringen,[17] in Arabien. Da sie eigentlich in Thrakien beheimatet ist, scheint es zunächst merkwürdig, sie in Arabien vorzufinden. Jedoch behebt sich, wie F. J. Dölger, dessen Artikel für dieses Studium grundlegend ist, sagt, die Schwierigkeit mit Hinweis auf die laufenden Handelsverbindungen ohne weiteres.[18]

> Es wird nämlich berichtet, wie einige Frauen dort in Arabien von den Gebieten Thrakiens her diese primitive Lehre mitgebracht haben, so dass sie auf den Namen der immerwährenden Jungfrau eine gewisse Kollyris als Opfer darbringen, sich versammeln und auf den Namen der heiligen Jungfrau über das Mass hinaus auf ungesetzliche und gottesverhöhnende Weise ein Werk aufführen, denn durch Frauen bringen sie sogar auf ihren Namen ein Opfer dar.[19]

Kurz darauf heisst es: "...und alle geniessen sie von dem Brot..."[20] Später wirft Mohammed (+632) interessanterweise den Christen vor, dass sie Maria anbeten.[21] Es dreht sich bei diesen Frauen um eine übertriebene Marienverehrung,[22] die vielleicht in der nach dem Konzil von Nikaia zu stark

betonten Gottheit Christi den tieferen Grund finden könnte.[23] Von den Quintillianern, die von den Montanisten kaum zu unterscheiden sind, berichtet Epiphanius ebenfalls: "Bei ihnen sind die Bischöfe Frauen und die Priester Frauen...."[24] Daraus geht natürlich, wie J. Leipoldt sagt, hervor, dass Frauen auch dort die Eucharistie spenden[25] und nicht allein das, denn sind sie Bischöfe, kann vernünftigerweise nicht bezweifelt werden, dass sie auch das Opfer darbringen und im ganzen volle Jurisdiktionsgewalt ausüben.

Obwohl Frauen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament hervorragende Rollen gespielt haben und es die Weihestufe der Diakonisse zur Zeit Epiphanius' gibt, lehnt er für sie jede hierurgische Funktion kategorisch ab.[26] Die Kollyridianer verwirft er als gottlos, gegen das Gesetz und der Lehre des Heiligen Geistes fremd.[27]

Es ist logisch, dass die Emanzipation der Frauen, die durch diese Sekten gefördert wurde, das Christentum wesentlich beeinflusst hat. Man fürchtete sich wie panisch, dass dem Heiden- und Sektentum analog ein derartiger Zustand in die Kirche Gottes Einpass finden sollte und unter Druck seitens der Rigoristen wird das Urteil langsam härter.[28] Bei liturgischen Funktionen war man, wie es auch aus dem Zeugnis Hippolyts hervorgeht, früh den Frauen gegenüber sehr zurückhaltend.[29] Es herrschte jedoch in der Frage nicht überall dieselbe Strenge und besonders in ältester Zeit durfte das Verhältnis sehr harmonisch gewesen sein, wie besonders die Briefe Ignatius von Antiochien nahezulegen scheinen.

Zwar wissen wir aus der Frühzeit sehr wenig. Wie aber J. Quasten sagt, wäre es im krassesten Gegensatz zum damaligen Geist gewesen, falls man die Frauen am gottesdienstlichen Gesang nicht hätte teilnehmen lassen.[30] Später gibt es in der Sache hinreichend Zeugnisse.[31] Nach Ambrosius sollen zwar die Frauen dem Apostelwort gemäss in der Kirche schweigen, aber dass sie singen, lobt der Kirchenvater als gute Sitte. Quasten bringt ausserdem Belege, dass Frauen auch in gewissen Fällen das Lektorenamt versehen durften.[32] Später werde ich mich mit diesen Sachen näher befassen. Im vierten Jahrhundert erheben sich aber auch gegen den Frauengesang die Stimmen. Isidor von Pelusium (+ 440), meint, die Frauen hätten anfangs zur Verhütung ihres Geschwätzes mitsingen dürfen.[33] Der Zweck sei es ferner gewesen, dass sie eine bussfertige Gesinnung gewännen. Als sich jedoch die Dinge anders entwickelten, musste man ihnen das Recht wieder abnehmen.[34] Die späteren Verbote, die das Gepräge einer immer schärferen Formulierung aufweisen, sind bei Quasten schön und ausführlich behandelt.[35] Ein Grund dafür, aber nicht der einzige, ist in der Praxis der Häretiker, von welchen dieser Gesang beeinflusst wurde, zu suchen.[36]

Was die Witwen betrifft, hatten diese im Neuen Testament ein kultisches Gepräge, das ihnen auch sonst in den ersten drei Jahrhunderten bis zum Verfall ihres Institutes anhaftete.[37] Ihre Aufgabe war eine karitativ kultische.[38] Als das Witweninstitut im dritten Jahrhundert hauptsächlich wegen einer übertriebenen Askese zerfällt, wird das Diakonis-

senamt gegründet. Während in der syrischen Didaskalie der Verfalls- und Erneuerungsprozess in vollem Schwung ist, wird in den Apostolischen Konstitutionen das perfekte Bild des neuen Zustandes repräsentiert.[39] Im Osten ist von Anfang das Amt der Diakonisse genau fixiert, wogegen man es im Westen nur unter östlichem Einfluss in beschränktem Mass kennt, sonst dreht es sich trotz dem Titel hier allgemein, wie A. Kalsbach behauptet, bloss um eine spezielle Form des immer los konstituiert gewesenen Witweninstituts,[40] was die Texte, mit denen wir uns bald unterhalten werden, nahelegen müssten.

Die östliche Diakonisse geniesst im Kult die grössten Befugnisse, die je Frauen zugeschrieben werden. Dies aus einem Grund, der mit der ihr verliehenen Handauflegung innerlich zusammenhängt.[41] Sie wird buchstäblich ordiniert und rangiert als solche unter den Klerikern. Das sechzigjährige Lebensalter wird vom Konzil von Chalcedon (451) auf vierzig herabgesetzt.[42] Die Diakonisse muss wie die Witwe keusch leben, was besonders später, falls sie sich da verfehlen sollte, sowohl für sie selbst als auch für ihren Verführer, die strengsten Konsequenzen zufolge haben wird.[43] Unter Kaiser Justinian verfällt sie diesbezüglich der Todesstrafe. Die kaiserliche Gesetzgebung verfügt, dass sie, falls sie noch nicht fünfzig Jahre alt ist, im Kloster leben muss. Ihr eventueller Bruder kann sonst normalerweise bei ihr wohnen. Darüber hinaus darf aber kein Mann unter irgendwelchem Vorwand mit ihr unter demselben Dach seine Zelte aufschlagen. Falls sie nach vollzogener Weihe, zu heiraten sich vermessen sollte, oder würde sie

auf den Gedanken kommen, ein anderes Leben zu wählen, dann hat für sie das Gesetz schon gut gesorgt. Mit Berufung auf die Vestalinnen wird verfügt:

> Zurselben Zeit, wo die Diakonissen geweiht werden, müssen sie ermahnt werden, dass sie, wenn sie nachher heiraten oder ein anderes Leben wählen sollten, dem rächenden Schwert verfallen und ihr Eigentum entweder ihren Klöstern oder den Kirchen zugeschrieben werde.[44]

Wer sie heiratet verfällt derselben Strafe.[45] Im Westen wird über sie die Exkommunikation verhängt.[46]

Die von der Diakonisse zu versehenden liturgischen Ämter sind vor allem die Taufhilfe[47] und am Gottesdienst das Bewachen der Eingänge für die Frauen.[48] Sie ist in allem dem Diakon unterstellt, der bevollmächtigt ist, sie zu exkommunizieren, falls sie sich etwas herausnehmen sollte, das ihr untersagt ist.[49] Keine Frau kommt anderseits zum Diakon oder zum Bischof ausser durch sie und sie ist als Typus des Heiligen Geistes zu ehren.[50] Von den Eulogien wird ihr ein bestimmter Teil angewiesen.[51] und vor allen Frauen empfängt sie sofort nach dem männlichen Klerus die Kommunion.[52] Es scheint uns nunmehr logisch zu sein, dass, falls überhaupt Frauen für die Spendung der Eucharistie in Frage kommen könnten, es sich nur um die Diakonisse drehen kann. Die anderen Frauen hatten wenig oder gar nichts zu sagen. Es geht aus den Quellen immer mehr hervor, dass sie mit Berufung auf das Pauluswort in der Kirche zu schweigen haben.[53] Schon seit Hippolyt finden wir belegt, dass sie in der Kirche an einem besonderem Ort für sich abgetrennt am Gottesdienst teilnehmen. Dies wird in den

nächsten Jahrhunderten immer radikaler durchgeführt.[54] Später geht es manchmal so weit, dass man sie in Analogie mit dem Brauch des nachexilischen Judentums auf das Gynaeceum[55] verweist, wo sie des öfteren und auf jeden Fall in der monophysitischen Kirche des antiochenischen Ritus bis auf den heutigen Tag sitzengeblieben sind.[56] So weit allgemeine Bemerkungen. Im folgenden werde ich durch Heranziehung der Quellen den Nachweis dafür bringen, ob Frauen, i.e. besonders die Diakonisse, mit deren Situation wir uns extra beschäftigen müssen, die Kommunion spenden durften oder nicht.

Die Entwicklung im Orient

Bis Mitte des dritten Jahrhunderts hat man mir bekannt bisher für die Spendung in der rechtgläubigen Kirche kein Zeugnis gefunden. Wahrscheinlich ist auch bloss eine Übertragung der Eucharistie damit gemeint, wenn es in der syrischen Didaskalie nach der Aussage, dass zum Dienst Diakone für die Männer und Diakonissen für die Frauen zu bestellen sind, heisst: "Denn es gibt Häuser, in welche du (der Bischof) den Diakon wegen der Ungläubigen nicht senden kannst. Daher wirst du die Diakonisse schicken."[1] Wie L. Zscharnack sagt, wollte man jedes Gerede der Heiden vermeiden.[2] Den Christen wurde ja ohnedies dauernd alles Böse nachgesagt, wogegen die Apologeten zu kämp-

fen hatten. In den Apostolischen Konstitutionen ist die Stelle ebenfalls zu finden, aber eine Entwicklung des Textes ist festzustellen.[3] Später spricht das Testamentum Domini, das den Diakonissen übrigens eine Reihe Aufgaben und einen hohen Rang im Kult zuschreibt,[4] über den Fall, dass eine Frau wegen Schwangerschaft zur Kirche nicht kommen könne: "Wenn eine schwangere Frau krank wird,...und nicht kommen kann, überbringe ihr die Diakonisse die Kommunion."[5] Rabbulas von Edessa (+ 435) bezeugt auch eine grosse Freizügigkeit:

> Die Mönche brechen ohne den Priester und die Nonnen ohne die Diakonisse nicht zum Gottesdienst auf; wie nämlich beim göttlichen Dienst der Priester an die Spitze der Mönche steht, so leitet die Diakonisse die Nonnen.[6]

Bewegen wir uns aus dem antiochenischen Raum, kann die Sache allerdings auch anders aussehen. Die gegen Ende des vierten Jahrhunderts abgehaltene Synode von Laodikeia war über Frauendienste so zu sprechen: "Es geht nicht an, dass die, welche man Priesterinnen und Vorsteherinnen nennt, in den Kirchen bestellt werden."[7] Der Kanon wird später wie manche andere Quellen von Bar Hebraeus (+ 1286) wiederholt.[8] Dieselbe reaktionäre Synode, deren Rigorismus wir jetzt zu wiederholten Malen gespürt haben,[9] steht deutlich unter dem nachnizänischen Einfluss, was natürlich rein geographisch nicht wundern kann. Uber die Frau im allgemeinen heisst es weiter: "Eine Frau darf zum Altar nicht herantreten."[10] Milder urteilt man wiederum auf monophysitischem Gebiet. Jakob von Edessa (+ 708) wird gefragt:

> Ist die Diakonissin befugt, wie die Diakonen ein Stück vom heiligen Leibe in den geweihten Kelch zu werfen?[11]

Jakob antwortet:

> Dazu ist sie ganz und gar nicht befugt, weil sie keine Diakonissin des Altares ist, sondern der kranken Weiber. Amtsbefugnis am Altar hat sie ganz und gar nicht, weil sie, wenn auch ordiniert, nicht im Namen des Altares ordiniert ist, sondern in der Kirche, und ihre Amtsbefugnis ist nur die, dass sie das Heilige kehrt und die Lampe im Heiligen anzündet, und zwar wenn kein Presbyter oder Diakon zugegen ist, und wenn sie in einem Nonnenkloster ist, mag sie die Sakramente aus dem Abendmahlsschrein nehmen, weil kein Presbyter oder Diakon da ist, und sie nur ihren Genossinnen geben oder kleinen Knaben, wenn sie grade da sind. Vom heiligen Altartisch aber die Sakramente zu nehmen, ist sie nicht befugt, auch nicht, sie darauf zu setzen, auch ganz und gar nicht ihn zu berühren.[12]

Die Traditionsgebundenheit dieses Zeugnisses ist äusserst interessant. Die Diakonisse ist in erster Linie für karitative Zwecke vorgesehen. Da sie aber eine ausgeprägte Vorrangsstellung einnimmt, darf sie, falls kein Priester oder Diakon vorhanden ist, das Sakrament der Eucharistie spenden. Mit Bezug auf die justinianische Gesetzgebung, die verfügt hatte, dass ein Priester oder Diakon den Ordensfrauen die Eucharistie bringen musste,[13] gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder wurde das Sakrament von auswärts den Nonnen überbracht, oder falls es sich um einen Priester dreht, wird dieser evt. bei den Nonnen zelebriert und im Anschluss daran die Kommunion ausgeteilt haben, wobei Jakob die Diakonisse nicht assistieren lassen will. In den sich anderswo befindlichen Abendmahls-

schrein hat der Priester nun für andere Fälle nach der Messe die Eucharistie übertragen. Es scheint aus dem Bericht deutlich hervorzugehen, dass die Eucharistie nicht in grösserer Menge den Nonnen in die Hand gegeben wurde, wie dies einst bei Basilius der Fall war,[14] womit eine Spendung erfolgt wäre.[15] Die Kommunion hat ihnen der Priester sicher in die Hand gegeben, wie es um diese Zeit noch Sitte war,[16] aber es dreht sich nur um die Eucharistie, die sie sofort konsumiert haben. Die andere durften sie nicht berühren. Die Diakonisse darf es nur in seltenen Fällen tun, und auf Grund der genannten Umstände müssen wir sie als ausserordentlichen Spender der Kommunion bezeichnen. Die Spendung bleibt allein auf die Nonnen und Kinder beschränkt. Falls es sich um Jungen handelt, die um dieselbe Zeit im Westen als so unschuldig galten, dass man sie ohne weiteres die Überreste der Kommunion geben könnte,[17] durften diese nicht über fünf Jahre alt sein, wie sofort gezeigt werden soll.[18] Dass Jakob von Edessa in die antiochenische Kirche keine neuen Freiheiten eingeführt hat, geht nebst dem Testamentum Domini aus den Zeugnissen anderer dortigen Autoren klarstens hervor. Bar Hebraeus, der uns die meisten Zeugnisse überliefert hat, bringt noch andere und frühere Beispiele für die freie Auffassung dieser Kirche. Severus von Antiochien (+ 538) spricht folgendes:

> Die Sitte im Osten oder auf antiochenischem Jurisdiktionsgebiet hält fest, dass die Äbtissinnen der Nonnen Diakonissen sein müssen und den untergebenen Nonnen die Sakramente spenden, aber selbstverständlich nur in Abwesenheit des keuschen Priesters oder Diakons,[19] nicht jedoch falls diese anwesend sind.[20]

Wir haben nun mehrmals erfahren, dass die Diakonisse der asketischen Entwicklung ihrer Mitschwester, der Witwe, folgend[21] gegen ihren eigentlichsten Zweck ins Kloster eingetreten ist.[22] Allerdings könnte nach A. Kalsbach dieser Schritt durch ein Gelübde verhindert werden, was sich vor allem in der vornehmen Damenwelt, wo man sich bald mit Vorliebe um das Diakonissenamt bewarb, sich zugetragen haben wird.[23]

Johannes von Tela (+ ca. 538) war bereits ein Vorläufer der Bestimmung Jakobs von Edessa, wenn er beschliesst: "Es ist der Diakonisse nicht gewährt, einer Person männlichen Geschlechts, der mehr als fünf Jahre alt ist, die Eucharistie zu spenden."[24] Die Rechte der Diakonisse gehen bei diesem Autor noch weiter. Sie darf beim Amt den Weihrauch hineinlegen, wohl aber ihre Stimme dabei nicht zu laut erheben.[25] An Festen und am Gottesdienst der Frauen darf sie das Evangelium lesen.[26] Falls kein Priester vorhanden ist, kann sie für sich und ihre Mitschwestern im Heiligtum die Eucharistie holen, aber nur im eigenen Haus darf es geschehen.[27] Alle bisher bekannte und bedrückende Rahmen werden allerdings von dieser unfassbaren, fantastischen Erlaubnis wie mit einem Schlag gesprengt:

> Falls sie nicht den Weg[28] der Frauen haben sollte, ist ihr gewährt, in das Heiligste hineinzutreten und das Sakrament sowie den Kelch zu spenden, falls es notwendig sein sollte; gleichfalls darf sie auf Befehl des Bischofs Wein und Wasser in den Kelch hineingiessen.[29]

Noch nie wurde, soweit es uns bisher bekannt ist, einer Frau in der Liturgie so viel zugegeben. Die Autoren, mit denen wir uns dauernd beschäftigen, haben - mit oder ohne Absicht - die-

se Quelle meistens verschwiegen oder in eine Ecke ihrer Werke verdrängt, wo man im Fall, dass man sie überhaupt vor Staub bemerken kann, noch immer eine Lupe feinster Qualität für die Analyse verwenden müsste. Hinter dieser Verschwiegenheit verbirgt sich wahrscheinlich meistens eine superradikale Tabuhaltung, die besonders im römisch katholischen Lager zu Hause ist. Ein falsch gezüchtetes männliches Ego kann dafür kein Verständnis haben, wo es um derartige Erlaubnisse geht! Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, ob man nun diese Wahrheit liebt oder hasst, dass die Rolle der Diakonisse zu dieser Zeit in der monophysitischen Kirche von Antiochien eine so enorme ist, dass ihre Rechte bei weitem alles, was früher oder später passiert ist, übertreffen. Wir haben vor uns das Zeugnis höchster menschlichen Toleranz und grössten Verständnisses. Bereits mit Jakob von Edessa begegnen wir einer etwas strengeren Linie, aber auch er ist noch immer äusserst tolerant, wenn man die sonstige Disziplin der Weltkirche damit vergleichen würde.

Es gibt einige Autoren, die bei den Nestorianern ähnliche Zugeständnisse wie in Antiochien finden wollen.[30] Dies dürfte jedoch auf einer Verwechslung mit der monophysitischen Praxis, der syrischen Didaskalie, etc. beruhen. Aus den zu Verfügung stehenden Quellen scheint sich ein ganz anderes Bild zu ergeben. Aus dem alten Pontifikale der Nestorianer geht z.B. hervor:

> Und so wird formuliert die Ordnung von den Töchtern des Bundes, die für den Dienst des Diakonates ausgesondert werden. Zum Altar schreitet sie nicht, weil sie eine Frau ist, sondern nur zum Ort der Salbung. Und dies ist

> ihr Amt, dass sie in ihrem Herzen an der Spitze der Töchter des Bundes am Gottesdienst betet und am Schluss des Gebetes das Amen spricht.[31] Auch soll sie die sich zur Taufe nähernden Frauen salben und sie selbst führe diese zur Hand des Priesters; es ist ihnen nämlich nicht gewährt, die Frau zu salben, aber derzeit salben sie,[32] damit der Priester seine Augen nicht auf die Frau richte.[33]

Die Regel wird also absichtlich wegen sexueller Gefahr, welcher der Priester wie der Pest entfliehen musste, gebrochen. Überall und zu allen Zeiten gab es eine Spannung zwischen Kult und Sex, die im Christentum mit dem Zurücktreten des Mittlertums Christi nach dem Konzil von Nikaia, wie es immer so klar aus den Quellen zu erkennen ist, radikal vermehrt wird. In ältester Zeit gibt es sie in gewissem Sinn auch, wie es besonders die Zeugnisse Tertullians, Cyprians, Origenes, etc. nahelegen.[34] Auch bei Hippolyt ergeben sich gewisse Spannungen. Der Witwe darf die Handauflegung deshalb nicht gewährt werden, weil sie mit dem Altar nichts zu schaffen haben darf.[35] Die Frauen sind bereits in der Kirche für sich separiert.[36] Vor dem Gebet müssen sich die Eheleute die Hände waschen,[37] was besonders zu späterer Zeit dem alttestamentlichen Brauch analog einen sexuellen Konnex haben dürfte.[38] Bei Hippolyt dürfen wir indes nicht zuviel aus dem Text herauslesen, obwohl die Spannung nicht zu leugnen ist. Es wird nämlich gesagt, dass die Bände der Ehe, deren Gebrauch nicht unrein ist, von dem Gebet nicht trennen. Einmal gewaschen wurde der Mensch durch die Taufe und ist daher rein, aber die Hände muss er sich auf jeden Fall waschen.[39] Behaupten können wir auf Grund der Stelle nichts, jedoch in Aufmerksamkeit verharrend wollen wir eine

nähere Untersuchung und Überprüfung der Aussage auf Grund ihres Kontextes begrüssen! Auf ein anderes und sehr interessantes Thema werde ich bald zu sprechen kommen.[40]

Bei den Nestorianern finde ich keinen Beleg für eine Spendung. Man ist dort viel strenger als bei den Monophysiten. In diesem Zusammenhang gedenken wir Narses (+ 502), der sogar von weiblicher Taufassistenz nichts wissen will.[41]

Bei ihrer Ordination darf die Diakonisse im Orient meistens den Kelch, aus dem sie zuerst das Blut getrunken hat, eigenhändig auf den Altar zurückstellen:

> Nachdem sie des heiligen Leibes und des kostbaren Blutes teilhaftig wurde, übergibt ihr der Erzbischof den heiligen Kelch, den sie empfängt und auf den heiligen Tisch zurückstellt.[42]

Im zwölften Jahrhundert wird die Diakonisse normalerweise nicht mehr ordiniert. Dafür gibt es das Zeugnis Theodor Balsamons:

> Die Diakonisse wird ja heute nicht mehr ordiniert, obwohl gewisse strebsame Seelen missbräuchlich Diakonissen genannt werden.[43]

Es gibt sie allerdings noch um seine Zeit in Konstantinopel, aber sie haben als Äbtissinnen die Leitung eines Klosters inne und es ist ihnen verwehrt, sich dem Altar zu nähern.[44] Ihre Zahl schwindet immer mehr und im vierzehnten Jahrhundert sind sie nach den Worten Matthaios Blastares fast unbekannt.[45] Wie diese traurige Entwicklung herbeigeführt wurde, können wir ziemlich genau sagen. Erstens zieht sich die Diakonisse - teils gezwungen, teils aus freien Stücken - als Resultat einer einseitigen Frömmigkeitshaltung ins Kloster zurück, wodurch sie unter Druck der Askese von ihrem karitativen Zweck abgehalten

wird.[46] Zweitens hört die Erwachsenentaufe allmählich auf und so der Türdienst, weswegen ihre wichtigsten Ämter im Kult zerschlagen werden.[47] Bezeichnend sind die Worte des antiochenischen Patriarchen Michael (+ 1199), der übrigens über die ehemalige eucharistische Funktion ganz schweigt, dass die Diakonisse besonders wegen der Frauentaufe die Ordination erhielt.[48] Hinter allem lauert natürlich die potentielle Versuchung auf sexuellem Gebiet, vor der man diese Frau unter Androhung der schwersten Strafen "schützen" und "bewahren" musste.[49] Die Diakonissen wurden als besondere Bräute des göttlichen Christus betrachtet. Es ist klar, wie L. Zscharnack schreibt, dass die Heirat als Konsequenz dem Ehebruch analog bestraft wurde.[50]

Endlich kommt nun der Hauptgrund, warum diese Frau sich ausgerechnet dem Altar nicht oder sehr selten nähern durfte. Bereits der liberale Johannes von Tela belehrte uns, dass der Diakonisse der Zugang zum Altar versperrt war, falls sie den "Weg" habe.[51] Dieses Verbot, das sich auf die Menstruationsperiode bezieht, wurde schon von Dionysius von Alexandrien (+ 264) in Bezug auf alle Frauen ohne Ausnahme aufgestellt. Sie sollten unter Hinweis auf die blutflüssige Frau, die es nicht wagte, Jesus selbst, sondern nur den Saum seines Kleides zu berühren,[52] während der Menstruation überhaupt nicht in der Kirche erscheinen. Dass sie in ihrem Zustand zur Kommunion gehen, wird absolut untersagt:

> Über die Frauen in der Zeit ihrer Ausscheidung, ob es in einer solchen Situation geht, dass sie das Gotteshaus betreten, betrachte ich als eine überflüssige Frage. Ich

> halte nämlich nicht dafür, falls sie gläubig und fromm sind, es wagen werden, sich dem heiligen Tisch weder zu nähern, noch den Leib oder das Blut Christi zu berühren. Die seit zwölf Jahren blutflüssige Frau berührte ihn nicht, sondern bloss den Saum....Zu dem Heiligen und dem Heiligen der Heiligen ist es dem nicht ganz Reinen auf Seele und Körper hinzutreten verboten.[53]

Ähnliche Verbote werden wahrscheinlich Anfang des dritten Jahrhunderts keine Seltenheit dargestellt haben. In der Apostolischen Tradition Hippolyts finden wir zwar nichts von dem Verhältnis zwischen Eucharistie und Menstruation. Es ist aber der Frau in ihrer Periode verboten, zur Taufe anzutreten, was verständlicher ist.[54] Nach den Kanones Hippolyts gilt:

> Dass kluge Frauen an den Mysterien nicht teilnehmen, ehe sie rein sind. Ihre Reinigung sei so: Nach der Geburt eines Kindes, das sie empfangen haben, falls es ein Junge ist, zwanzig Tage; ist es ein Mädchen, vierzig Tage.... Falls sie vor der Reinigung zum Haus Gottes geht, soll sie mit den Katechumenen, die noch nicht empfangen wurden, beten und noch nicht für würdig befunden werden, zur Gemeinschaft zugelassen zu werden.[55]

Derartige Tabus sind keine Neuerfindung des Christentums. Auf religionswissenschaftlichem Gebiet weiss man, dass überall gewisse Forderungen als Vorbereitung für die Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen galten. Dazu gehören Abstinenz von dem Geschlechtsverkehr, Ausschluss der Menstruierenden, Wöchnerinnen und Neugeborenen. Diese befinden sich, wie E. Stiglmayr schreibt, in einem aussergewöhnlichen Zustand. Man kann diesen eben nicht erklären und er gilt deshalb in der Begegnung mit den höheren Mächten als Tabu. Genau so verhält es sich mit menschlichen Abfalls- und Ausscheidungsprodukten,

wozu die Menstruation gehört.[56] W. Kornfeld teilt uns mit, wie es im Alten Testament um solche Dinge steht. Wieder gilt es, dass man nur im Zustand der kultischen Reinheit mit Gott in Verbindung treten kann. Besonders scharf stellt sich dies im Reinheitsgesetz, Lev. 11 - 15 heraus.[57] Dem zufolge sind Frauen während der Menstruation oder bei krankhaftem Ausfluss nicht allein selbst unrein, sondern auf jeden, den sie berührt, wird die Unreinheit durch Kontakt übergeleitet. Nach der Geburt eines Sohnes sind die Frauen sieben Tage unrein und nach der einer Tochter vierzehn. Im ersten Fall sind sie vom Besuch des Heiligtums dreiunddreissig Tage und im zweiten sechsundsechzig ausgeschlossen. Ferner merke man sich, dass das Blut als "Sitz des Lebens" gilt. Unter gar keinen Umständen darf man damit in Berührung kommen.[58]

J. Schmid schreibt, dass in der neutestamentlichen Religion die Idee der kultischen Reinheit vollkommen überwunden sei.[59] Gemäss der Schrift kann gegen diese Behauptung nichts eingewendet werden, aber was die Christen betrifft, zeigt das Barometer bald einen gegensätzlichen, diametralen Hochdruck. Wir erinnern uns u.a. besonders an die Synode von Karthago. In welchem Grad sich dabei solche Einflüsse geltend machten, müsste ohne weiteres jedem klar sein.[60] Eindeutig ist es auch, in welchem ungeheuren Mass die nachnizänische Frömmigkeit durch die starke Hervorhebung der Gottheit Christi diese Entwicklung beschleunigt hat. Bei der Frau, der im Christentum trotz des zu ihr positiven Verhältnisses der ersten Zeit nie der Rang eines Mannes und vor allem in der Liturgie nicht zukam, spielt

natürlich derselbe Faktor eine noch viel grössere Rolle, als es je beim Mann der Fall sein wird. Schon lange vor den arianischen Wirren wird ihre Stellung gefährdet. Zur Zeit Dionysius' darf sie zwar noch die Eucharistie berühren, jedoch niemals, falls sie in der Menstruationsperiode ist. Wie weit es mit der Berührungsvollmacht zu Beginn des neunten Jahrhunderts gekommen ist, soll dieses Beispiel zeigen. Theodor Studita antwortet auf die Frage:

> Ob bei der Kommunion Mönche und Nonnen sich selbst die heilige Eucharistie reichen? - "Ausserhalb des Priesterstandes ist es niemand erlaubt, die göttlichen Gaben anzufassen. Eine grosse Notwendigkeit müsste aktuell sein, i.e. weder ein Priester noch ein Diakon liesse sich finden. In diesem Fall dürften sie sich selbst die Gabe spenden. Wie aber soll es geschehen? Ein heiliges Buch wird aufgestellt, ein reines Leinentuch[61] ausgebreitet oder eine heilige Decke. Darauf wird die Gabe unter Furcht mit der Hand gelegt und nach einem Hymnus wird sie mit dem Mund konsumiert. Wer sie empfangen hat, muss sich nachher mit Wein den Mund reinigen."[62]

Vergessen haben wir inzwischen nicht die Verfügungen Basilius' und des Trullanums.[63] Bei Theodor Studita wird die Tradition zunächst treu überliefert, aber dann ist es auffällig, wie sich die Dinge weiterentwickelt haben. Die ordentlichen Spender bleiben der Priester und der Diakon, jedoch zur Zeit Basilius' und des Trullanums war es niemand verboten, die ihnen übergebene Eucharistie zu berühren. Dies ist hier der Fall. So wenig berühren, wie nur möglich, lautet hier sowohl für Männer als auch für Frauen die Parole. Tun sie es, muss der akute Notfall vorhanden sein und sie müssen den Dienst mit

Furcht und Zittern samt Zeremoniell verrichten. Es ist förmlich, als würden sie einen elektrischen Schalter unter Gefahr für ihr Leben angreifen. Bei der Kommunion ist anzunehmen, dass sie das Brot mit dem Mund ohne das Zwischenglied der Hände schnell wegschnappen. Ähnlich wie in Antiochien wird die Eucharistie wahrscheinlich in einem Schrein aufbewahrt. Über diesen Punkt und den Altar, dem sie sich nicht nähern dürfen, schweigt jedoch die Quelle. Trotzdem sind beide mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Wie bei Jakob von Edessa geht es um eine echte Spendung. Der endgültige Beweis dafür ist, dass sie die heiligen Gestalten nie zuvor berührt haben, wie es ja die Worte deutlich illustrieren. Falls eine akute Not bestehen sollte, haben wir aus einem schon angeführten Beispiel gesehen, dass die Frau für die Übertragung des Viatikums in Frage kommen könnte,[64] sonst aber bestehen, soweit wir wissen, ausschliesslich Verbote. Früher war es in Antiochien anders, aber für diese Periode, finde ich keine Belege mehr.

Schliesslich ist es, was die Diakonisse betrifft, die Menstruation, die sie nebst den schon aufgezählten Gründen vom Altar fernhält. Die Beweise dafür haben wir besprochen und hier sind andere. Theodor Balsamon und Matthaios Blastares haben uns beide darüber Bericht erstattet. Theodor Balsamon sagt:

> Früher einmal waren die Institute der Diakonissen in den Kanones bekannt und sie selbst hatten zum Altare Zugang. Die Unreinheit der Menstruationen aber hat ihren Dienst vom göttlichen und heiligen Altar verstossen.[65]

Matthaios Blastares sagt mit Hinweis auf die frühere Praxis:

> Es ist ihr nicht erlaubt, wie dem Diakon den unbefleckten Mysterien zu dienen oder den Fächer[66] anzufassen.[67]

Später heisst es:

> Andere sagen, dass es ihnen erlaubt war, zum heiligen Altar hinzutreten und die Ämter der Diakone in deren Nähe auszuüben. Es haben ihnen jedoch die Väter nachher verboten, dort aufzusteigen und jenes Amt zu bekleiden wegen ihrem ungewollten Blutfluss.[68]

Die Diakonisse lag also bereits lange im Sterben. Wir hören zwar von späteren Fällen, aber es dreht sich dann unbedingt um Klosterfrauen und mit dem Altar haben sie unter keinen Umständen mehr zu schaffen.[69]

L. Zscharnack schreibt richtig, dass das Amt daran starb, weil eine innere Entwicklung zu konservativ gewesen wäre, um eine radikale Änderung, geschweige denn eine Neuschöpfung vertragen zu können.[70] Dazu kam, wie Zscharnack es wieder zum Ausdruck bringt, dass Häresie, Hierarchie und Mönchtum die bösen Feinde waren, die die Saat erstickten.[71] Diese Entwicklung haben wir im Vergangenen Schritt für Schritt verfolgt und uns ihren Einfluss auf den Altardienst genau gemerkt. Endlich muss ich zum Schluss nochmals unterstreichen, dass das Haupthindernis aus antichristlichen Kreisen schöpfend das biologische Faktum der Menstruation darstellt, vor dem man immer mit Furcht und Zittern zurückgewichen war. Die kultische Reinheitsforderung besiegte die Diakonisse.

Die Entwicklung im Okzident

Der Westen kennt, wie in den letzten Jahren J. Daniélou und A. Kalsbach gezeigt haben, bis Ende des vierten Jahrhunderts kein Frauenamt. Die dann auftauchende Diakonisse ist nicht westlich, sondern aus dem Osten eingeführt. Es gibt daher Fälle und besonders in Italien, wo die Handauflegung vorgekommen ist. Normalerweise dreht es sich, falls das Wort "Diakonisse" verwendet wird, um eine spezielle Form von Gelübdeschwestern, die mit den Witwen eine Verwandtschaft haben dürfte und später in Äbtissinnen konvertiert werden, was denselben Gründen entspringt, wie im Osten.[1] Es gab also im Westen nie eine fixierte Diakonissenordnung, was an sich der erste Grund dafür bildet, dass die Frauen auf diesem Gebiet nie dieselbe hohe Position in der Liturgie erreichten, wie wir es gerade vorher im Osten kennengelernt haben. Natürlich gab es auch den Namen "Priesterin" oder "Diakonisse" für die respektive Frau des Priesters oder des Diakons. Diese mussten früh der Stellung ihres Mannes zufolge enthaltsam leben.[2] Solche gab es selbstverständlich und gibt es heute im Orient und bei den Protestanten etc. auch, für die glücklicherweise nie ein Verbot auf sexuellem Gebiet aufgestellt wurde.[3] Diese Frauen sind oft von den echten Diakonissen einerseits, die entweder Witwen oder Jungfrauen waren und wie gesagt dem Orient zugehören und von den sogenannten Diakonissen im Westen anderseits nicht immer klar unterschieden worden.[4]

Von den Zeugnissen Tertullians und Hippolyts etc. abgesehen[5] hören wir erst um die Mitte des fünften Jahrhun-

derts von dieser westlichen "Diakonisse," jedoch unter negativen Vorzeichen. Es ist sehr interessant, wie die Periode mit der Zeit, wo die wichtigsten Regelungen über die Unvereinbarkeit von Altardienst und Sex getroffen werden, wie matematisch zusammenfällt. Dies ist ein Punkt, den die früheren Autoren scheinbar, wie es bei der Menstruation ist, übersehen haben. Auf diese Wechselwirkung kommt es aber an, will man den Sachverhalt überhaupt erfassen. Jedoch nun wieder zu den Quellen!

Die Synode von Nimes (394 od. 396) regt sich über diesen Bericht auf:

> Jenes wurde wieder von gewissen Leuten berichtet, dass gegen die apostolische Disziplin und unbekannt bis auf diese Zeit, Frauen, - wo weiss ich nicht - in den priesterlichen Dienst Aufnahme gefunden zu haben scheinen. Solche Dinge jedoch erlaubt die kirchliche Disziplin nicht, weil es unerhört und gegen die Vernunft vorgenommen ist. Eine solche Weihe werde vernichtet: es muss dafür gesorgt werden, dass keiner sich in Zukunft dessen vermisst.[6]

Während P. Browe meint, die Synode habe den Frauen verbieten wollen, Diakonendienste zu verrichten,[7] bezieht J. A. Jungmann diese und ähnliche Quellen generell auf die Wegzehrung.[8] Die Lösung scheint mir ganz und gar von dem Wort "ordinatio" abzuhängen. Bedeutet das Wort Weihe mit Handauflegung und daraus fliessenden priesterlichen Vollmachten, wie ich es sehen will, oder ist bloss eine Art Sakramentale damit gemeint? Beweisen lässt sich die Sache schwer. Jedoch war im Westen eine Witwenweihe, i.e. ein Sakramentale nicht so aussergewöhnlich, dass man sich derart darüber aufregen würde. Die Häretiker

müssen wir bei dieser Quelle besonders vor Augen haben, deren Bräuche für den liturgischen Dienst der Frau in der rechtgläubigen Kirche schwere Konsequenzen mit sich führten.[9] Man wusste sicher über diese genau Bescheid. Um präzis dieselbe Zeit muss man in Spanien gegen die Missbräuche der Priszillianisten beim Kommunionempfang hart eingreifen.[10] Es stehen demnach zwei Möglichkeiten offen. Erstens weicht man wie Tertullian vor einer Frauenordination zurück, die nach Modus der Häretiker in der Kirche vorgekommen ist. Zweitens kann sich der Fall auch in einer Sektenkirche abgespielt haben, was die Unsicherheit des Schreibens zu schliessen erlauben würde. Wie dem auch sein mag, von diesen Sachen will die Synode nichts wissen. Von der östlichen Diakonisse kann hier kaum die Rede sein. Es ist zwar möglich, dass man von ihr gehört haben könnte, aber sie darf sich zumindest, soweit wir aus den kontemporären orientalischen Zeugnissen schliessen können, dem Altare nicht nähern. Dies ist erst später in Antiochien der Fall.[11] Alle möglichen Lösungen könnten da vorgetragen werden, aber sie hängen bis auf weiteres, wie die von mir vorgeschlagenen in der Luft.

Bald ist man jedoch über die Handauflegung, die der östlichen Diakonisse verliehen wird, ziemlich gut informiert.[12] Man lehnt den Akt mehrmals entschieden ab. Die Synode von Orange (441) verfügt:

> Diakonissen dürfen unter keinen Umständen ordiniert werden. Falls welche es bereits wurden, sollen sie die Stücke für den Segen, welche dem Volk auferlegt wird, unterlassen.[13]

Die Angst, dass diese Frauen etwa priesterliche Funktionen

ausüben würden, ertönt die Synode wie ein Warnungssignal zu Abwehr von drohender Gefahr. So wird es auch im folgenden weitergehen. Einige Frauen hat es augenscheinlich gegeben, die die Diakonatsweihe empfangen haben und da es in Gallien für einen solchen Akt keine Präzedens gegeben hat, wird die Situation kontrovers. Man weiss nicht, was man damit anfangen soll, weswegen es den schon geweihten Frauen untersagt wird, priesterliche Funktionen auszuüben, wozu sie eventuell kraft der Handauflegung bevollmächtigt wären. Man ist sich im Unklaren, welche Vollmachten genau umschrieben durch die Handauflegung übertragen werden. Anders war es im Osten, wo dies klar - ob gültig oder nicht - definiert wurde. Die Gültigkeit wurde scheinbar dort von der Intention des bischöflichen Spenders abhängig gemacht, was aber genau so kontrovers erscheint wie im Falle des Diakons, dem der Heilige Geist zuerst verliehen wurde und somit der Charakter des Sakramentes imprägniert, um ihm nachher durch eine dubiose Lizenztheorie die einmal erteilten Vollmachten wieder zu berauben.

Bald darauf bestimmen die Statuta ecclesiae antiqua: "Es ist egal, wie gelehrt und heilig eine Frau ist, sie darf sich nicht anmassen, in der Versammlung die Männer zu lehren."[14] Auf Christus wird bei diesen Verboten fast nie hingewiesen, sondern immer auf Paulus, bei dem man nur das Negative und selten oder nie, was die Frauen angeht, das Positive herausgeschält hat.

Die zweite Synode von Arles (442 - 506) spricht von Witwen mit Gelübden, die einem Konvent vorstehen und bedroht

sie samt ihren eventuellen Verführern mit der Exkommunikation.[15] Die Witwen oder "Diakonissen" sind höchst wahrscheinlich vor ihren orientalischen Schwestern im Kloster gelandet, wo sie eine besondere Stellung einnehmen.

Jetzt wollen wir einmal die zürnende Stimme des Papstes Gelasius (+ 496) vernehmen:

> Nichtsdestoweniger erfahren wir mit Widerwillen, dass sich eine derartige Veracht vor den göttlichen Dingen eingeschlichen hat, dass Frauen zum Dienst an den heiligen Altären herangezogen werden und sämtliches, das ausschliesslich dem Bereich der Männer zugeschrieben ist, das Geschlecht, dem es nicht angeht, vollzieht.[16]

Diese Äusserung, die wie bei einem Vulkanausbruch von den schwersten Androhungen brennender Strafen begleitet wird, erteilt ferner detaillierte Vorschriften für ein keusches Leben, i.e. ehelos.[17] Des öfteren wird dieses Schreiben in der Kirchengeschichte ihren scharfen Widerhall finden. Ein päpstliches Schreiben wiederholt es um 747, weil es wahrscheinlich in Gallien wieder Bedenken gegeben hat.[18] Bald werde ich darüber ausführlich zu sprechen kommen.

Von Regino von Prüm (+ 915)[19] gibt es sowie in den Bussbüchern die genaue Wiederholung des Schreibens.[20]

Ein toleranter Anonymus, der sich unter dem Pseudonym "Hieronymus" versteckt, schreibt am Anfang des sechsten Jahrhunderts in einer exegetischen Erklärung zur Stelle, I. Tim. 3, 11 folgendes:

> Die Frauen sollen ebenfalls keusch sein. Gleichfalls befiehlt er (Paulus), dass man sie als Diakone bestellt.

> Daraus geht hervor, dass er über jene spricht, die man im Orient bis auf den heutigen Tag Diakonissen nennt.[21]

Hier haben wir einen anderen schlagkräftigen Beweis dafür, dass man im Westen keine Diakonisse gekannt hat. Der Verfasser scheint zu den Frauen sehr positiv eingestellt zu sein, weswegen er sich wahrscheinlich (allerdings hinter dem etwas schlecht in der Angelegenheit passenden Pseudonym "Hieronymus") verbergen muss, denn von den Stimmen, die wir gehört haben, abgesehen, wird es im allgemeinen nicht besser, ganz im Gegenteil! Im Jahre 517 heisst es in der Synode von Epaon: "Konsekration der Witwen, die sie Diakonissen zu nennen pflegen, abrogieren wir völlig von unserem Bereich...."[22] Es könnte, wie gesagt vorkommen, dass sie jemand gegen alle Regeln weihen würde.[23] Falls solche "Missbräuche" nun doloroserweise vorkommen sollten, bestimmt die Synode von Orleans (533):

> Frauen, welche bis dahin gegen die Verbote der Kanones die Diakonatsweihe empfingen, sind, falls sie zur Ehe bewiesen wiederum abgestürzt sind, von der Kommunion zu vertreiben. Im Fall sie lassen nach erkanntem Irrtum vom Bischof ermahnt von der wilden Ehe ab, mögen sie nach vollzogener Busse zur Gnade der Kommunion zurückkehren.[24]

Weiter heisst es:

> Es gefällt ferner, dass in Zukunft keiner Frau wegen ihrer Gebrechlichkeit[25] die Diakonatsweihe mitgeteilt wird.[26]

Dass die Worte "<u>consecratio</u>" und "<u>benedictio</u>" in den angeführten Quellen mit "Weihe" in eigentlichem Sinn zu übersetzen sind, ergibt sich zuerst aus dem Kontext anderer Quellen, wo dieselben Worte für eine nicht sakramentale Weihe, die diesen Frauen immer verliehen wird, nebeneinander verwendet werden.

Aus jenen anderen Quellen spricht keineswegs ein Angstgefühl heraus, sondern die Stimmung ist feierlich, ruhig und selbstverständlich.[27] Diese Weihe verbieten die Kanones klarerweise nicht, sondern die Ordination nach östlichem Muster ist verpönt. Nächstens baut mein Schluss auf dem Punkt, den ich bereits gestreift habe, i.e. dem evidenten Angstgefühl und der Unsicherheit, wieviel Befugnisse mit der Handauflegung auf die Frau übertragen werden. Hinter den Angriffen wird die Wahrheit transparent, dass es Frauen mit Weihe gegeben hat, die priesterliche Funktionen mit Recht versehen haben. Es gibt also per accidens im Westen weibliche Diakone und vielleicht Priester. Man könnte sich fragen, ob man wohl überall so streng geurteilt hat. Ja, fast überall müsste die Antwort lauten. Aber Ausnahmen gibt es immerhin.

L. Gougaud befürwortet, dass eine Stelle im Catalogus sanctorum Hiberniae als Zeugnis für das Syneisaktentum[28] gelte.[29] Es dreht sich um einen Fall in Irland aus der Zeit zwischen 440 und 543. Der Text lautet: "Die Leitung und Gesellschaft der Frauen lehnten sie nicht ab; sie waren nämlich auf den Fels Christi gebaut. Den Wind der Versuchung fürchteten sie nicht."[30] Lange dauert dort der Zustand allerdings nicht, denn es heisst bereits in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts (ca. 543 - 599): "Sie lehnten die Leitung (od. Hilfe?) der Frauen ab und trennten sie von den Klöstern."[31] Dreht es sich einfach um Übergriffe seitens dieser Frauen? Es ist wohl nicht von der Hand zu weisen, dass solche sich erge-

ben haben könnten, aber der einzige Grund ist es sicher nicht. Die ganze Frömmigkeitshaltung wird sich um die Zeit schon langsam geändert haben. Ein kritischer Vergleich des Kontextes dieser Quellen, wird auf einen derartigen Schluss zielen lassen.[32]

Ferner wurden nicht bloss die Frauen, sondern auch die Laien im allgemeinen aus den Klöstern verjagt.[33] Nun weise ich wiederum auf die Entwicklung bei diesen hin, wie sie uns in der Liturgie unterbreitet wird. Sie waren schon lange von dem Altar durch Mauern separiert worden und bis man sie die heiligen Gestalten überhaupt nicht mehr berühren lässt, dauert es nicht mehr lange.[34] Die Mönche durften sich den sexuellen Gefahren, die in Frauengesellschaft nicht ausbleiben könnten, nicht länger aussetzen. Sprechen sie mit einer Frau, muss ein Vorhang zwischen den beiden aufgehängt werden. Eifrige Asketen bemühensich krampfhaft, keine Frau anzublicken und ein Heiliger aus demselben irischen Gebiet soll sogar gesprochen haben: "In hoc loco non ero, ubi enim ovis, ibi mulier, ibi peccatum." Andere wollen wieder zeigen, dass sie der "satanischen" Situation Herr werden konnten und blickten die Dinge an....[35]

Auch an der Tür der verborgendsten Winkeln der Welt ging die eiserne Hand der neuen Frömmigkeitshaltung nicht vorüber. Gerade an solchen Orten gibt es aber Fälle, die die kirchliche Obrigkeit total aus der Fassung bringen. Einer Situation dieser Kategorie begegnet man in dem Brief der drei Bischöfe der Provinzen Tours, Rennes und Angers aus den

Jahren 515 - 520, der sich an zwei Priester der armorikanischen Bretagne wendet:

> An unsre guten Herren und Brüder in Christo, die Priester Lovocatus und Catihernus. - Licinius, Melanius und Eustochius, Bischöfe.
> Durch den ehrwürdigen Mann und Priester Sparatus erfahren wir, dass...ihr nicht aufgehört habt, gewisse Tische durch die Häuser verschiedener Bürger herumzutragen, auf welchen ihr nach Heranziehung an dem heiligen Ort von Frauen, die ihr conhospitae nennt, die Messen zu arrangieren euch unterstehet.[36] Während ihr die Eucharistie spendet, haben jene die Kelche,[37] nachdem ihr sie hingestellt habt und sie wagen es, dem Volk das Blut Christi zu spenden. Dies ist eine Neueinführung und unerhörter Wahn. Es veranlasst zu einer nicht geringen Sorge, dass in dem Grade eine furchterregende Sekte, die auf gallischem Gebiet noch nicht bewiesen wurde, in unseren Zeiten hervorzutreten scheint. Die Väter des Ostens nennen sie die pepodianische, weil man sagt, dass Pepodius der Gründer dieses Schismas wäre. Falls jemand sich herausnehmen sollte, Frauen für den Gottesdienst als Assistentinnen zu halten, haben sie (i.e. die Bischöfe) beschlossen: Jeder, der diesem Irrtum anzuhängen gesinnt sein sollte, wird als Aussenstehender von der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet werden. Daher haben wir auch in erster Linie geglaubt, dass eure Liebe in der Liebe zu Christus für die Einheit der Kirche und des katholischen Glaubens aufzurütteln ist und flehen darum, dass, wenn bei euch die Zeilen unseres Briefes angekommen sind, eine sofortige Besserung, was das Gesagte betrifft, nachfolgt. Abhalten müsst ihr euch von den vorhergenannten Tischen, die wir, wie ihr sagt, dass sie von Priestern konsekriert sind,[38] nicht bezweifeln, samt von jenen Frauen, die ihr conhospitae nennt, ein Name, der sich nicht aussprechen lässt, ohne dass es einem kalt über den Rükken geht, ein widerlicher Name, der unseren Klerus ent-

ehren und auf die heilige Religion Schande und Schrecken werfen könnte. Daher befehlen wir eurer Liebe gemäss den Anordnungen der Väter: Dass nicht bloss derartige Frauenzimmer die göttlichen Sakramente durch unerlaubte Verwaltung nicht besudeln, sondern auch dass eine Frau, ausser Mutter, Grossmutter, Schwester, oder Verwandte,[39] falls jemand unter seiner Zelle Dach Mitbewohner haben will, nach dem Urteil der Kanones von den allerheiligsten Grenzen der Kirche abzuhalten ist. Es gefällt uns auch, liebe Brüder, dass uns eine baldige Besserung in der obengenannten Affäre unterbreitet werde, da es den Seelen zum Heil und für die Erbauung des Volkes nützlich ist, diese Dinge, die der kirchlichen Ordnung so schändlich fremd sind, eiligst auszubessern. Eure Hartnäckigkeit und Sturheit möge zu einem noch grösseren Durcheinander nicht beitragen, damit es nicht nötig sei, dass wir mit der apostolischen Rute zu euch kommen (1. Kor. 4, 21). Falls ihr der Liebe widersteht und euch Satan zum Untergang des Fleisches hingebt, damit der Geist gerettet werden könne (I. Kor. 5, 5), das heisst, euch Satan hingeben, da von der kirchlichen Herde jeder für sein Verbrechen abzuschneiden wäre, dann soll er nicht bezweifeln, dass er von den Dämonen, wie von reissenden Wölfen verzehrt werden muss (cf. II. Petr. 5, 8).[40]

Dieses Schreiben wurde im Jahre 1885 von dem grossen Gelehrten, L. Duchesne herausgegeben,[41] und ist seither in verschiedener Hinsicht der Gegenstand einer intensiven Diskussion gewesen.[42] Es erheben sich da wahrlich viele Fragen, während anderes klar auf der Hand liegt. Es geht zunächst um eine Praxis, die von der Hierarchie strengstens verurteilt wird. Der Altardienst der Frauen wird nie geduldet werden können und falls die Priester nicht gehorchen wollen, wird über sie unter detaillierter Auspinselung der sie erwartenden Höllenqualen

die Exkommunikation verhängt. Wer aber sind die conhospitae und die Pepodianer, die den Bischöfen diese Angst injizieren? Wollen wir einmal bei den ersten anfangen!

Wie D. Misonne schreibt, gab es seit Mitte des dritten Jahrhunderts Witwen und Jungfrauen, die Kleriker oder Mönche in ihre Wohnungen aufnahmen. In den folgenden Jahrhunderten nimmt die Zahl dieser "geistlichen Ehen" zu und die Praxis wird von der Kirche verurteilt, wie wir es auch in den Gesetzen Kaiser Justinians vorgefunden haben.[43] Misonne scheint ferner zu meinen, wie es sicher auch der Wahrheit entspricht, dass eine gnostische Sekte die Verbote beschleunigt habe.[44] Auch in unserem Fall wird man die conhospitae dem Syneisaktentum zuschreiben müssen.[45] Abgelehnt wurde dagegen von P. Grosjean die Versuche,[46] das "consortia" in der irischen Quelle mit den conhospitae in Verbindung zu bringen, da das Wort nach seiner Auffassung einen Zusatz der viel jüngeren Rezension "S" darstelle, der im Originaltext keinen Platz haben könne.[47] Sei dies nun, wie es mag. In den Manuskripten bleibt das Wort administratio als Tatsache zurück.[48] Zwar scheint nach Grosjean, - sicher ist sich der Autor nicht - das Wort administratio eine spätere Korrektur des Wortes ministratio durch die Hand des Humanisten Ussher (+ 1656) zu sein,[49] woraufhin die Stelle nicht mit dem zweideutigen Wort "Leitung," das die Möglichkeit eines Frauenregiments offen liesse,[50] sondern allein mit "Hilfe" oder "Dienst" übersetzt werden müsste.[51] Das Manuskript "R 1" hat die Frauenszenen schlechthin aus dem Programm gestrichen.[52] Nach P. Gros-

jean gibt es in Irland keine Spur von einer Sitte, die der gallischen, welche die Bischöfe folterte, nur im geringsten ähnlich sei. Zwar könnten, heisst es weiter, St. Patrick (+ ca. 463) und seine Kollegen im Episkopat die "Diakonissen," gegen die sich die gallischen Synoden richten, ohne weiteres gekannt haben.[53] Obwohl wir über die Tätigkeit der in Frage stehenden Frauen nichts Detailliertes erfahren, richtet allerdings das Wort "administratio" oder sei es "ministratio" einen schweren Schlag gegen die Theorie Grosjeans. Fest steht nämlich, dass man auf der Insel in der scheinbar noch geistlichen Unbefangenheit des fünften Jahrhunderts, falls es sich nicht etwa um einen unbeweisbaren pepodianischen Einfluss handeln sollte, wie es J. Loth zu befürworten scheint,[54] mit den Frauen sich sehr gut vertragen hat, während dies am Ende des sechsten Jahrhunderts nicht mehr der Fall ist. Daraus folgt nun, dass wohl mit der Quelle ein Syneisaktentum für Irland anzunehmen ist,[55] ohne dass man einen Einfluss von der pepodianischen Sekte, deren Linien ja schon in der Bretagne trotz der Parallelen zwar möglich, aber sehr zweifelhaft sind, ableiten kann.

Nun zur zweiten Frage! Wer sind die Pepodianer? Wenig wissen wir leider darüber. Dies aber lässt sich sagen. Es dreht sich nicht um einen Pepodius, sondern um eine montanistische Sekte,[56] deren Zentrum Pepuza in Phrygien ist.[57] Ehe wir diese Diskussion verlassen, soll es mir gewährt sein, einen Autor zu zitieren, der sich neuestens auf den Brief der drei Bischöfe berufen hat. J. Funk hat diesen Brief in

bester Absicht als einen Beweis für die Befugnisse der Diakonisse im Westen so verwendet:

> Über die Funktionen der Diakonissen hören wir nur das, was sie zwar üben, was ihnen aber streitig gemacht wird. Hierhin gehört das Berühren der heiligen Gefässe, das Anreichen der Gewänder an die Priester, das Austeilen der heiligen Kommunion, der direkte Altardienst bis zum vollen Diakonatsdienst.[58]

Funk geht da entschieden zu weit. Erstens wissen wir ja überhaupt nicht, ob es sich in der Bretagne um Diakonissen dreht, obwohl es nicht ausgeschlossen ist. Zweitens steht darüber nichts fest, welche Befugnisse die Diakonisse, die gegen den Willen der Synoden in einigen Fällen per accidens existierte, gehabt hat. Ich habe schon darüber meine Meinung geäussert, was ich darunter verstehen möchte und bin auf Grund des Charakters, der höchst wahrscheinlich der Diakonisse durch die Handauflegung imprägniert wurde, noch einen weiteren Schritt gegangen als Funk. Trotzdem bleiben unsere Ansichten vorläufig theologische Spekulationen, die wegen der mangelnden Kenntnis zu der wirklichen Position dieser gallischen Frauen, noch genau so in der Schwebe bleiben, wie die Stimmen, die über die Sache negativ urteilen. Funk schöpft sein Wissen mehr aus anderen Quellen, mit denen er seine Behauptung besser untermauert hätte, als sie ohne weiteres mit dem bischöflichen Brief, den er scheinbar allein für seine Behauptung ausspielt, auf einen Nenner zu bringen.

Die Frömmigkeit war in Gallien um diese Zeit, wie P. Browe richtig sagt, keine innerliche,[59] was hochgradig und auf besondere Weise auf den Niederschlag der östlichen

Faktoren[60] und den Katholizismus als Staatsreligion[61] zurückgeführt werden muss. Christus, in dem man bald weniger den Mittler[62] als den thronenden Gott sieht, darf nicht länger durch die Darbringung des heiligen Opfers in privaten Häusern entehrt werden. Bereits die Synode von Laodikeia hatte im Osten dies untersagt.[63] Der Gottesdienst ist, wie uns das Bischofsschreiben zeigt, innerhalb der Grenzen des heiligen Kirchenraumes, von welchen skandalöse Frauen einen gewissen Abstand haben müssen, zu zelebrieren.[64]

Die weitere Entwicklung zeigt, dass sich die Fälle bald stark mehren, die die Frauen vom Altar verstossen. Aus der Menge der Quellen werden wir im folgenden nur eine kleine Zahl herausgreifen können, während der Notenapparat mehr mitteilsam sein wird.

Obwohl es Frauen gibt, die man hoch in Ehren hält,[65] dürfen sie mit dem Altar niemals etwas zu schaffen haben. Die Kanones Theodors von Canterbury verbieten den Frauen, den Altar zu verhüllen, damit sie in der Kirche nicht dominieren.[66] Karl der Grosse muss 789 gegen Äbtissinnen eine Schlacht führen, die gegen die Sitte der heiligen Kirche Gottes den Segen unter Handauflegung vornehmen und sich sogar unterstehen, bei Männern keine Ausnahme zu machen.[67] Bischof Haito von Basel (+ 823) bittet den Klerus, dafür zu sorgen, dass ja keine Frau zum Altare kommt. Auch die Gottgeweihten müssen sich fernhalten. Wie die Frauen auf ihrem Platz den Priestern die Opfergabe übermitteln sollen, so werden die zu waschenden Altartücher den Nonnen an den

Schranken übergeben. Ins Prebyterium darf keine Frau hinein.[68] Verbote kommen aber immer dann vor, weil Übertretungen der Gesetze (geschrieben oder ungeschrieben) dahinterstecken. Es kann, wie ein jeder weiss, besonders verlockend sein, das Verbotene zu betreiben. Dies führt in nächster Instanz zu einer psychologischen Wechselwirkung der Sachverhalte, die meistens die Situation verschlechtert. Vernehmen wir nun die Synode von Paris (829):

> Durch den Bericht einiger unserer zuverlässigen Männer - welche waren sogar Zeugen - erfahren wir, wie in gewissen Provinzen, gegen das göttliche Gesetz und die kanonische Institution, Frauen sich an den heiligen Altären emsigst hineinmischen. Die geheiligten Gefässe berühren sie in frecher Weise und auch helfen sie den Priestern beim Anziehen der liturgischen Gewänder. Noch viel ärger als dies, ja geradezu unpassend und geschmacklos ist es, dass sie den Leib und das Blut des Herrn dem Volke reichen, sowie andere Dinge üben, welche ipso facto Schandtaten sind. Man kann sich wohl mit Recht wundern, woher diese unerlaubte Sitte, die Männern aus dem Laienstand untersagt ist, in die christliche Religion hineinbrach und dass nun Frauen, derem Geschlecht es keineswegs gebührt, sich es für erlaubt halten können, was immer gegen das Recht verstösst. Es besteht kein Zweifel, dass es durch mangelnde Sorge und Nachlässigkeit gewisser Bischöfe begonnen hat. Wehe uns, wenn wir uns den Lastern jener Priester hingeben, über welche im zweiten Buch der Makkabäer[69] zu lesen ist: Wenn nämlich die Priester die ihnen delegierte Pflicht für die Religion vernachlässigen und der Tempel für die heiligen Gottesdienste verlassen steht, während sie selbst an fleischlichen Lüsten und unerlaubten Handlungen Gefallen finden, dann mischen sich die Frauen, wo keiner es verbietet, in die kirchlichen An-

> gelegenheiten ein und was sich nicht gehört, werden sie nun hineinbringen.[70]

Darauf verbietet die Synode die skandalösen Dinge mit Berufung auf die kirchliche Tradition, die besonders durch die Wiederholung des Synodalbeschlusses von Laodikeia[71] und des Schreibens des Papstes Gelasius[72] untermauert wird.[73]

Ein Bischofsschreiben, ebenfalls aus Gallien, verfügt imselben Jahrhundert: "Keine Frau schreite zum Altar und auch berühre sie den Kelch des Herrn nicht."[74] Was das Viatikum betrifft, darf sie dies auch nicht zu den Kranken tragen.[75]

Von Regino von Prüm stammt wohl dieser Kanon, der nicht bloss von den späteren Kanonisten,[76] sondern auch von Thomas von Aquin[77] mit Begierde aufgeschnappt wurde:

> Es wurde uns vorgebracht, wie gewisse Priester in dem Grade die göttlichen Mysterien geringschätzen, dass sie den heiligen Leib des Herrn einem Laien oder einer Frau geben, damit diese ihn den Kranken überbringen. Es ist ja diesen Leuten verboten, die Sakristei zu betreten, sich dem Altare zu nähern und jenen wird nun das Heiligste der Heiligsten anvertrauet. Die Vernunft aller Gottesfürchtigen nimmt dies mit Schrecken und Schauder zu Kenntnis. Daher verbietet die Synode durchaus, in Zukunft einen so verwegenen Schritt zu unternehmen. Der Priester soll überhaupt den Kranken selbst kommunizieren. Sollte er anders handeln, fällt er der Gefahr seines Grades anheim.[78]

Mit der Frau ist es jetzt so weit gekommen, dass sie, wer sie auch ist, sogar von den Laien unterschieden und auf eine noch "niedrigere" Stufe verschoben wird. Man fürchtet sich fast, wie es wieder in allerletzter Zeit bei Autoren der Fall ist, dass die Kirche Gottes zu existieren aufhört, falls Frauen zum Altar der Zutritt gewährt wird.[79] Man muss sich fragen, wie tief

der Glaube an Christus und seine Kirche, die auf den Felsen gebaut von der Hölle Pforten nicht überwältigt werden kann, in solchen Fällen ist. Mit nebensächlichen Problemen, die im göttlichen Recht nicht verankert sind, verschwendet man die Zeit, übt Hass statt Liebe und zerstört die Einheit der heiligen Kirche. Diese Dinge sind dauernd das wirkliche Ärgernis in einer Zeit, wo Kräften, die förmlich wie der Arianismus und Monophysitismus aussehend unter satanischen Masken des zwanzigsten Jahrhunderts sich versteckend, freies Spiel gelassen wird.

Bei allen Hauptgründen, warum sich die Frau im Westen dem Altar nicht nähern darf, zählt als Faktor Nummer eins durch die Zeiten die Menstruation, wozu natürlich auch die Zeit nach der Geburt kommt. Es verhällt sich haargenau wie im Osten. In Analogie mit der sich manifestierenden Frömmigkeitshaltung, werden besonders alttestamentliche Schriftstellen zu Begründung herangezogen.[80] In den Bussbüchern begegnen wir da einer Warnung nach der anderen. Hier ein paar Kostproben. Die Kanones Theodors von Canterbury verfügen:

> Frauen dürfen in der Menstruationsperiode die Kirche nicht betreten und auch nicht kommunizieren. Weder Nonnen noch Laien sollen dies versuchen. Drei Wochen sollen sie büssen.[81]

Als Fortsetzung eines derartigen Verbotes wird manchmal hinzugefügt: "Gleich sollen büssen, die vor der Blutstillung nach der Geburt die Kirche betreten, i.e. vierzig Tage.[82] Es wird auch einmal gefragt: "Ob es einer Frau erlaubt sei,

vor der Geburt zu kommunizieren? Das ist auf jeden Fall erlaubt."[83] Die Frage zeigt eine sagenhafte Angst, dass eine solche Frau sich etwa durch den Empfang des Sakramentes verfehlen könnte. Selbstverständlich gibt es auch noch mildere Urteile. Besonders nach dem neunten Jahrhundert haben wir dafür ein paar Belege. Immerhin wird gesagt, dass eine Frau in diesem Zustand besser täte, falls sie nicht ginge. Folgt sie dem Rat, soll man sie loben.[84] Noch am besten sind die Nonnen daran sowie die nichtverheirateten, "keuschen" Frauen, denn für die in der Ehe lebenden, kommt noch die Unreinheit durch den Sexualverkehr zu den anderen Faktoren hinzu, die zwar von der Messe nicht, aber auf alle Fälle ohne eine mehrtätige Enthaltsamkeit von dem Kommunionempfang positiv ausschliesst. Heidnische und alttestamentliche Ritualvorschriften sind endlich mit dem Sieg über den christlichen Geist davongekommen.[85] Man wurde zwar mit der Zeit etwas toleranter in diesen Dingen, aber um die Zeit war zwischen Frau und Altar eine unüberbrückbare Kluft entstanden.

Nachdem der Liber legum ecclesiasticarum (994), der als klassisches Beispiel für die Zeit gelten kann, bestimmt hat, wie wir nun zu Genüge gehört haben, dass eine Frau sich dem Altar nicht nähern darf, sondern stets auf ihrem Platz bleiben muss, heisst es weiter:

> Die Frauen sollen ihrer Krankheit sowie der Ohnmacht ihres Geschlechts gedenken. Sie werden sich also davor hüten, nur ein Stück jener heiligen Dinge zu verunreinigen, welche dem Dienst der Kirche angehen. Die Herren Laien mögen sich ebenfalls in Acht nehmen, damit sie sich nicht

> etwa zu einer ähnlichen Strafe verdient machen, wie Uzzias, als er die Arche Gottes tragen wollte. Es gebührte sich dies für ihn nicht, weswegen er sofort an Ort und Stelle vom Herrn todgeschlagen wurde.[86]

Dieses Buch, das in England zusammengestellt wurde, verwendet auch, was die Hauskommunion, die sie verbietet, betrifft, nur alttestamentliche Zitate.[87]

Wo es um die Quadragesima geht, gilt stricte Enthaltsamkeit vom ehelichen Verkehr.[88] Auch gilt es, wie um diese Zeit fast immer, dass die Kommunion mit Furcht und Scheu empfangen werden muss.[89]

Über die Diakonisse, die im Westen immer ein monastisches Gepräge hatte und von deren "Ordination" (i.e. hier "Sakramentale") wir noch unter Papst Johannes XIX (1024 - 1032) erfahren,[90] erzählt u.a. Petrus Abaelardus (+ 1142), dass sie jetzt Äbtissin sei.[91] Diese war auch im Westen trotz des ihr fehlenden Fundamentes der Ordination mächtiger als Frauen sonst. Welches aber ihr Schicksal am Altare Gottes wurde, ist nun durch intensive Analyse des Sachverhaltes in seiner Entwicklung an den Tag gebracht. Bei Wilhelm Durandus, dessen Strenge dem Diakon gegenüber wir eingedenk sind,[92] gehört das Kreuzwegskapitel der Frauen der Geschichte an. Er schweigt über das Verhältnis zum Altar.[93] Man hat nun endlich die Dinge unter Kontrolle gebracht und sie sind nicht länger so wichtig, dass man sich darüber viel unterhalten muss. Sicher gab es später Probleme, wie die Geschichte der Begarden und Beginen im dreizehnten Jahrhundert, aber mit ihnen wurde man auch fertig.[94] Ein paar Beispiele der nächsten Jahrhunderte gibt es,

die in einer dringenden Situation, wo wirklich Gefahr im Verzug ist, einer Frau das Sakrament für die Übertragung an einen Kranken erlauben wollen, jedoch ihre Zahl ist verschwindend klein und bilden keineswegs eine Norm fü r die Praxis.[95]

Schluss

Beim Ende des Zeugenverhörs angelangt sieht das Ergebnis für die Frau alles andere als günstig aus. Von Christus wurde sie nicht diskriminiert, wohl aber bald von den Christen. Die Faktoren, die sich da geltend machten, waren vor allem die Menstruation,[1] durch die sie sich die kultische Unreinheit zuzog und dann natürlich das sich unter dem Einfluss einer dem Christentum fremden Frömmigkeitshaltung einseitig entwickelnden Rechtes (sowohl kanonisch als auch zivil), eine derselben Linie folgenden Theologie samt den Häresien und heidnischen Elementen, die im Kult der Frau bisweilen enorme Zugeständnisse einräumten. Dazu kommt ein asketisch, weltfremdes Mönchtum und die Wahrheit, dass das Alte Testament keine Priesterinnen Jahwes kannte, die Verdrängung der Frau im nachexilischen Judentum und endlich dass Christus bei der Einsetzung der Eucharistie nur Männer eingeladen hatte.[2] Ob es damit der Wille des Herrn war, der Nachzeit eine Vorschrift zu geben, wissen wir nicht. Jeden-

falls kann man sagen, dass die Unsicherheit und die Negative einen günstigen Boden für spätere, potentielle Schwierigkeiten schufen. Bereits bei Paulus, der in der Sache vom Alten Testament, dem Judentum seiner Zeit und von heidnischen Kreisen infiziert war, stiess die Frau, was den öffentlichen kultdienst betrifft, auf glatte Ablehnung.[3] Die späteren Generationen führten diesen Apostel und das Alte Testament in ihrer Diskriminierung der Frau ins Gefecht. Von den Negativen dieser Quellen wurden die Meinungen der Väter und des Lehramts immer mehr gefärbt. Jedoch muss wieder unterstrichen werden, dass eine Ausschliessung der Frau aus dem kultischen Dienst in engerem Sinn seitens des Alten Testamentes und Paulus, niemals heissen würde, dass ihr jeder kultischer Dienst entzogen war. Dieser Irrtum beruht allein auf einer falschen Exegese der späteren Zeit. Hier erlagen in Bälde die Positive der weiteren Entwicklung.

Im Osten hat die Frau, i.e. die Diakonisse, wegen ihrem kanonischen Status ihres Institutes im Kult den Angriffen länger standgehalten als im Westen, wo es Diakonissen nur in kleiner Zahl unter östlichem Einfluss von den per accidens gegen den Willen des Lehramts im allgemeinen geweihten abgesehen gab. Besonders in Gallien sprühten die Synoden gegen weibliche Kultdiener Blitze, was die Ablehnung der Laien als solche auch sehr beeinflusst haben wird. Von höchster Seite betrachtete man dort die Frauen als inferiöse Geschöpfe, obwohl die alte Anekdote, man habe der Frau die Seele abgesprochen, wie H. I. Marrou richtig sagt, nicht wahrheitsgemäss ist.[4] Hinter den vielen Bombardements der gallischen

Synoden der Merowinger- und Karolingerzeit verbirgt sich aller Wahrscheinlichkeit nach das Faktum milderer Stimmen, die sich bis ins neunte Jahrhundert für das Problem tatkräftig einsetzen wollten. Diese wurden dann von der Gesetzgebung niedergemetzelt. Nach dem zehnten Jahrhundert wird im Kult von Laien, geschweige denn von Frauen, die von den ersten nochmals unterschieden wurden, überhaupt kaum mehr die Rede sein. Erheben sich später für deren Rechte ein paar Stimmen, werden sie gegen ein übermächtiges Veto im allgemeinen den kürzeren ziehen müssen.[5] Die Beschwerden der Synoden sterben aus, weil der Fall schon erledigt ist. Im Osten trifft dies ohne einen derartigen, kriegerischen Zustand mit sporadischen Ausnahmen auf dieselbe Zeit zu.[6] Die Diakonissen, die einst und besonders in Konstantinopel so zahlreich waren,[7] sind bereits einer Fehlentwicklung, die sie in Äbtissinnen konvertierte, zum Opfer gefallen.[8] Soweit wir aus den Zeugnissen schliessen können, hat es auch in Konstantinopel Fälle gegeben, wo die Diakonisse mit dem Altar in näheren Kontakt kam, obwohl ihr Dienst sich natürlich nie auf die Darbringung des Opfers bezogen hat.[9] Die grössten Befugnisse, über die wir genau informiert sind, durften ihr in Antiochien zugewiesen worden sein,[10] aber auch dort verstummen darüber vor dem ausgehenden zehnten Jahrhundert die Stimmen.[11] In einer brennenden Notsituation, haben wir Grund anzunehmen, dass man besonders in Antiochien und sehr wahrscheinlich auch über die Grenzen dieses Gebietes hinaus für eine Übertragung des Viatikums durch Laien (Männer und Frauen) mehr Verständnis gehabt hat

als im Westen.[12]

Und welche Lage bietet die Kirche von heute der Frau, die von dem Buch Genesis als Gottes Ebenbild und Abbild charakterisiert wird?

Besonders die letzten Jahre haben in weiten Kreisen des kirchlichen Lebens das Bewusstsein von den Sünden der Diskriminierung, welche die Christen Jahrhunderte hindurch auf sich geladen haben, langsam zum Leben geweckt. Dazu gehören die Eingriffe in die Rechte der Frau. Es geht also nicht mehr um das Gebot der Liebe allein, sondern um ein Recht schlechthin, das im Schöpfungsakt nach dem Willen Gottes zutiefst verankert liegt. Dieses hat man unterlassen, der Frau einzuräumen. Vielmehr gilt es, dass man sie unter dem heuchlerischen Vorwand der Gleichstellung unterdrückt hat. In den sogenannten "guten katholischen Ländern," falls man dorthin Reisen unternommen hat, wird es, um die Wahrheit zu sprechen, sofort auffällig, wie da buchstäblich Frauen die Last schleppen müssen, während sich die Männer des öfteren mit mehr schmerzlosen Sachen unterhalten. Die Rechte der Frauen sind wie bei den Mohammedanern gleich Null. Dabei geht es um eine Wechselwirkung auf alten Faktoren beruhend zwischen zivilem und kanonischem Recht.

Hier soll keineswegs das Wort für eine totale Gleichstellung von Laien im kultischen Dienst gesprochen werden. Unreife Stimmen, die derartige dem Geist des Christentums fremde Forderungen stellen, kann man nur als die üble Antithese eines übertriebenen Kultpriestertums auffassen. Es geht

mir hier vielmehr darum, einen Schlag gegen die Theorie zu richten, Frauen gehören per definitionem entweder der Kategorie "Laien" oder "Ordensinstitute" an und dass permanent unterstrichen wird: "tertium non datur."

Einseitig hat vor einigen Jahren an dieser Universität J. A. Wahl die Frau auf Grund ihrer im Buch Genesis "manifestierten Subordination im Verhältnis zum Mann" als Kandidat für das Priestertum exkludiert. Die Begründung Wahls sind von seiner falschen Exegese des Schöpfungsberichtes ganz abgesehen der Befund des Magisteriums, der Schrift und Tradition samt der Vernunft. Diese führt er gegen die Frau ins Gefecht, nachdem er die "Beweise" der genannten Quellen im Aufriss dargeboten hat. Erstens scheint gegen diese Dissertation eingewendet werden zu müssen, dass sie nichts als alte Klischees bringt, deren man sich bald bis zur Erschöpfung müde zu hören ist und die in ihrer bei diesem Autor erschienenen Reihenfolge den heutigen Anforderungen auf wissenschaftlicher Ebene nicht mehr entsprechen würde. Zweitens hat Wahl leider übersehen, welche Einflüsse diesen Quellen mit ihrem fest fixierten Gepräge versehen haben.[13] Wo der Autor auf den Einfluss der Häresien aufmerksam wird, behauptet er, die Sekten hätten das Pauluswort, Gal. 3, 28 falsch interpretiert,[14] während sich der Sachverhalt gerade umgekehrt stellt. Die "Subordination," Gen. 2, 21 - 23 sei auf jeden Fall evident,[15] und bei der Einsetzung der Eucharistie wurden nur Männer eingeladen.[16] Die erste Behauptung ist text- und sinnwidrig und beschwört ferner einen radikalen

Konflikt mit dem Kontext, Gen. 1, 26 f. herauf. Die zweite ist wahr, aber wer sagt, dass Jesus damit für die Zukunft eine conditio sine qua non beabsichtigt hat? Die Szene ist ein schwaches Argument gegen die Frau, wenn nicht vollkommen unbrauchbar. Wer wird zu behaupten wagen, dass es der Herr auch nicht anders gemacht haben könnte? Man hat ihn auf diese Weise dem Kirchengesetz unterstellt, das in diesem Punkt auf göttlichem Recht nicht beruht. Dies ist der Kardinalfehler, den man den Pharisäern dauernd in die Schuhe schiebt, ohne zuerst vor der eigenen Tür zu kehren, obwohl dies äusserst nötig wäre. Ausserdem ist Wahl's Werk natürlich bis zum Überfliessen von dem Pauluswort voll. Jesus Christus hätte in manchen Dingen auch anders handeln können, ohne dass dadurch die christliche Religion schlechter geworden wäre und endlich hat man ja durch die Zeiten dem Abendmahl nicht in allen Stücken dieselbe Gestalt gegeben, wie sie das erste Mal vorhanden war. Wann wird man den Geist des Evangeliums verstehen und in der Welt wieder leuchten lassen? Der grosse Papst, Leo XIII soll einmal gesagt haben: "Wir haben vor der Wahrheit keine Angst." Wie Balsam wirken diese Worte. Nein, dies ist wahr, die Christen haben keinen Grund zur Furcht! Die Kirche wird nicht darunter zu leiden haben, wenn die sich stellenden Probleme einmal deutlich diskutiert werden, ganz im Gegenteil!

Es gibt auch - sogar in unserer Zeit - berühmte Theologen, die in der Frauenfrage behaupten, vollkommen objektiv zu urteilen. Man beruft sich dabei, wie z.B. F.A. Arnold auf die "richtige Einschätzung und Anerkennung der fraulichen Menschen- und Personenwürde" und überhaupt auf ihre "Anders-

artigkeit," die in der vor aller Zeit festgelegten Naturordnung verankert seien und begründet damit den Ausschluss der Frauen aus dem Amtspriestertum und der Hierarchie, die immer dem Mann vorbehalten wären.[17] In diesem "Lehrsatz" hat Arnold wahrscheinlich die Diakonisse übersehen, die im Osten durch die Jahrhunderte, ob es nun "natürlich" war oder nicht, zur Hierarchie gerechnet wurde. Es fehlt bei diesen Autoren, zu denen nicht ein B. Häring, aber dafür ein Y. Congar gehört,[18] die Flexibilität der Unterscheidung des objektiven Sachverhaltes. Daher scheint es mir nützlich zu sein, auf ein paar Faktoren aufs neue hinzuweisen, die bei der Diskussion, pro et contra, in den Kontext hineingehören:

(A) Die Menstruation durch die die Frau in den Naturreligionen und von dort auf das Alte Testament übertragen levitisch unrein wurde samt der Adoptierung dieser heidnischen Begründung durch das Christentum.
(B) Den fest fixierten Naturbegriff des Stoizismus, der bereits Klemens von Rom und später die moralisch - ethische Haltung der ganzen Kirche hochgradig beeinflusst hat.[19]
(C) Die jüdisch - heidnischen Strömungen bei Paulus und überhaupt die Stellungnahme dieses Apostels zu den Frauen in positiver und negativer Sicht.
(D) Der juristische Einfluss bei Tertullian.
(E) Der Niederschlag der nachnizänischen Frömmigkeit im kirchlichen Leben.

Es gibt auch noch andere Probleme, wie vor allem all diese, die die Sexualfaktoren tangieren, Die haltbarkeit der lehramtlichen Stellungnahme muss im Kontext solcher Faktoren neu überprüft werden. Genügend ist es nicht, will man das Magisterium, die Schrift und Tradition samt der Vernunft ohne ihren

Einflussbereich mit einem "causa finita est" gegen die priesterlichen Funktionen der Frauen ausspielen. R. Metz hat diese Wahrheit realisiert, wenn er sagt:

> Der christlichen Lehre zufolge ist es die unsterbliche Seele, in Gottes Ebenbild geschaffen, welche der menschlichen Person seine eminente Würde verleiht. Der Wert der Person ist unabhängig von physischen Bedingungen.[20]

In den protestantischen Kirchen wurde man vor einigen Jahren auf das verübte Unrecht aufmerksam und hat daraus die Konsequenzen gezogen.[21] Wer würde in den Bestrebungen, eine ökumenische Synthese zu erreichen, wagen, seine Stimme mit Tertullian zu erheben und in alle Welt eine Posaune ertönen lassen: "Die häretischen Weiber, wie frech sind sie....?" In der katholischen Kirche sieht es von den Stimmen verschiedener Theologen, Kirchenrechtler und Laien abgesehen noch sehr negativ aus. Hier kommt zu allem anderen noch der Hemmschuh des Amtszölibates, über den der Krieg jetz wie kaum zuvor rast, hinzu. Nicht, dass ich persönlich gegen den Zölibat etwas einzuwenden habe, aber ich möchte ihn gewahrt und angesehen unter dem Gesichtspunkt Schillebeeckx' des Existentiellnichtanderskönnens, welches der Person bis auf die Tiefe des Seins durchtränkt und ihn nicht jedem, der sich für das Kultpriestertum berufen fühlt durch die Macht eines Gesetzes aufzwingen, wissen. Wieviel Unglück ist nicht aus diesem Zwang entstanden. Anderseits wäre eine Situation, wie sie in evangelischen Kreisen verbreitet ist, wo ein Pastor, will er bestehen, heiraten muss. Dies ist ein genau so widerliches Extrem, das man, falls einmal die Gesetzgebung der katholischen

Kirche geändert werden sollte, wie die Pest vermeiden müsste.

Der Frau ist vorläufig durch das kanonische Recht der Zugang zum Altar versperrt.[22] Im Dezember 1965 und jetzt wieder am 24. Januar 1970 kam l'Osservatore Romano mit einer Einschärfung des Verbotes wieder heraus.[23]

Man sieht in einer eventuellen Aufhebung des Verbotes und auch des gezwungenen Amtszölibats eine Gefahr zur Auslöschung der kirchlichen Existenz, obwohl es zu überlegen wäre, ob die Frage sich nicht vielleicht gerade umgekehrt stellen könnte, falls man nicht etwa so stark im Glauben fundiert sein sollte, dass man in beiden Fällen die Existenzmöglichkeit der Kirche grundsetzlich gar nicht bezweifeln will. Das wollen wir festhalten: Die beiden Anordnungen beruhen, wie man sich nun zu ihnen stellt, nicht auf göttlichem Recht, weswegen der Raum für eine Neuordnung fundamental besteht.

Uber eine Neueinführung des weiblichen Diakonats mit Recht zur Sakramentenspendung unterhällt sich J. Funk und sieht darin eine solide pastorale Lösung.[24] Am Ende meines Berichtes werde ich auf einzelne Erlaubnisse, die neuerdings Frauen gewährt wurden, zu sprechen kommen.[25] Ein weibliches Diakonat wäre im Sinne Funks sicherlich zu begrüssen, aber ist es möglich, könnte gefragt werden. Skepsis stellt sich ein, wenn man die Paragraphen des Gesetzes analysiert.[26] Diese müssten im Falle zuerst abrogiert werden. Einen warnenden Brief sandte Kardinal Lercaro am 25. Januar 1966 an die afrikanische Bischofskonferenz, da man in Rom Gerüchte über ein zu intimes Verhältnis der Frau zum Altar auf dem schwar-

zen Kontinent vernommen hatte. Vergleicht man das Schreiben, dessen Schluss man bei R. Metz in extenso lesen kann, mit den Synodalbeschlüssen aus Gallien, die ich in ihrem eindeutigen Inhalt in dieser These wiedergegeben habe, lässt sich eine schlagende Ähnlichkeit nicht verleugnen.[27]

Kann die Frau sonst grundsetzlich für die Spendung der Eucharistie in der katholischen Kirche in Frage kommen? Meine Antwort wird folgende Unterscheidung treffen müssen: Falls sie zum Priester oder Diakon ordiniert ist, unbedingt "Ja." Entbehrt sie dieser Weihen, auch "Ja," jedoch dann nur mit der Klausel: "falls es pastoral notwendig ist" und dann ferner, wie im Fall der männlichen Laien: "grundsetzlich in ausserordentlicher Weise." Die für den kultischen Dienst ordinierten dürfen nicht verdrängt werden.

ZUSÄTZLICHE ERLÄUTERUNG UND ZUSAMMENFASSUNG

Permanent wird behauptet, die Laien hätten sich in der alten Kirche die Kommunion selbst gespendet.[1] Die Zeugnisse müssten aber solche generelle Annahmen verbieten. Die Wahrheit ist, dass man immer genau unterschieden hat, wer die Kommunion spenden darf und wer nicht.[2] Dies soll jedoch niemals heissen, dass Laien die heiligen Gestalten nicht berühren durften, ganz im Gegenteil! Man hatte das intimste Verhältnis zum Leib und Blut des Erlösers. Die Kommunion des Leibes Christi wurde den Gläubigen vom Spender in die Hände gegeben und sie führten sie selbst zum Mund, was entweder sofort oder auch zu Hause geschehen konnte. Dafür ein paar Beispiele!

Tertullian spricht zu einer mit einem Heiden verehelichten Frau die Worte:

> Wird dein Mann nicht wissen, was du vor jeglicher Speise im Geheimen kostest? Und falls er wüsste, es sei Brot, würde er dann nicht glauben, es sei das, wovon man spricht? Und wird es einfach jemand, der über die Dinge nicht Bescheid weiss, diese Art ertragen? (ohne Klage, ohne zu vermuten, es sei Gift und kein Brot).[3]

Die Pectoriusinschrift[4] leuchtet uns mit frischer Kraft entgegen: "Iss und trink, den Fisch in deinen Händen haltend."[5]

Aufpassen musste man, dass von den kostbaren Perlen

nicht die geringste Partikel auf den Boden fällt. Dies hat zwei Gründe: Erstens war der feste Glaube an die reale Präsenz des Herrn vorhanden und zweitens fürchtete man sich, es könnte sich ein böser Geist der heiligen Gestalten bemächtigen. Später trifft denjenigen die kirchliche Strafe, der durch Nachsicht ein Stück des heiligen Leibes fallen lässt oder vom kostbaren Blut nur einen Tropfen verschüttet und es dürfte klar sein, dass dieses Faktum mitgewirkt hat, dass man den Laien später die Eucharistie überhaupt nicht mehr in die Hände geben wollte.[6]

Die Eucharistie ist Gegengift gegen den Tod und wird als erstes (wie auch das Tertullianbeispiel zeigt) am Morgen vor anderen Speisen eingenommen.[7] Für medizinische Zwecke und als Schutz bedient man sich deren Hilfe ebenfalls[8] und dies aus tiefem Glauben heraus, der dem späteren, magischen Hokuspokus des Mittelalters vollkommen ferne liegt.[9] Das Verhältnis wird durch ein Zeugnis Cyprians eminent illustriert:

> Nehmen wir auch zum Schutz unseres Hauptes den geistigen Helm, damit die Ohren verschanzt werden und die tödlichen Edikte[10] nicht hören. Die Augen sollen befestigt werden, damit sie die verhassten Götzenbilder nicht sehen, Die Stirn ist zu bewaffnen, damit das Zeichen Gottes unversehrt bleibe und die Zunge durch die Versiegelung des Mundes siegreich Christus den Herrn bekenne. Mit dem Schwert des Geistes wollen wir die rechte Hand bewaffnen, damit sie die todbringenden Opfer mutig zurückweist und die eingedenk der Eucharistie den Leib des Herrn empfängt. Sie möge nachher durch die Umarmung desselben der Verheissung der himmlischen Kronen teilhaftig werden.[11]

Weiter erläutert wird dieser Ritus durch das klassisch gewor-

dene Beispiel Cyrills von Jerusalem (+ 386):

> Du sollst im Hingehen die Handflächen nicht ausstrecken oder die Finger auseinanderspreizen, sondern die Linke zum Thron der Rechten machen. Es sei, als wärest du im Begriff, den König zu empfangen.[12] Empfange mit der hohlen Hand den Leib Christi und sage dazu: "Amen." Mit Sorgfalt heilige nun deine Augen durch Berührung mit dem heiligen Leibe und empfange ihn.[13] Gib aber acht, dass du davon nichts fallen lässt, denn das wäre, als würdest du eines deiner eigenen Glieder verlieren. Sage mir mal, würdest du, falls dir jemand Goldperlen gäbe, nicht alle Vorsicht aufwenden und zusehen, dass keine verlorengehe oder beschädigt werde? Musst du also nicht vielmehr aufpassen, wo es um einen Gegenstand geht, der viel schöner ist als Gold und Edelsteine, dass ja kein Stückchen entfällt? - Nach der Kommunion des Leibes Christi kommst du auch zum Kelch des Blutes. Strecke die Hände nicht aus, sondern verbeuge dich in anbetender und ehrfürchtiger Haltung, indem du das Amen sprichst. Heilige dich auch, wenn du am Blut Christi teilnimmst. Wenn deine Lippen noch feucht sind, berühre sie mit den Händen und heilige Augen, Stirn und die übrigen Sinne.[13] Nachher wartest du auf das Gebet. Danke Gott, der dich solcher Mysterien gewürdigt hat.[14]

Hinter all diesen Beispielen verbirgt sich eine innerliche Frömmigkeit, woraus eine wahre, christliche Freude uns erfrischend entgegenspringt. Christus ist die Süssigkeit, Stärke und Wonne des Lebens.

Nach dem Konzil von Nikaia manifestiert sich, wie ich öfters aufmerksam gemacht habe, eine ganz andere Haltung zum Mysterium. Wie ich ebenfalls betont habe, dreht es sich nicht um einen abrupten Übergang, sondern der Wechsel vollzieht sich gradweise, in verschiedenem Mass und auf ungleiche Weise.[15]

Bei Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia[16] und Narses[17] macht sich in ihrer Sprache der Unterschied besonders spürbar. Nur ein paar Beispiele von Johannes Chrysostomus sollen das Verhältnis näher illustrieren: "Schrecklich sind in Wahrheit die Mysterien der Kirche und furchtbar ist wahrhaft der Altar."[18] Noch stärker lauten diese Worte:

> Er hat sich den hungernden nicht bloss hingegeben, damit sie ihn sehen, sondern damit sie ihn berühren, essen, mit den Zähnen sein Fleisch zermalmen und mit ihm innerlich vermischt werden.[19]

Bei diesen Vätern erleben wir ein neues Christusbild, welches als Konsequenz die Mittlerstellung des Herrn zurücktreten lassen wird. Christus liegt auf dem blutüberströmten Altar für unsere Sünden grausam ermordet. Sogar die Engeln weichen vor diesem schrecklichen Opfer unter Furcht und Zittern zurück. Der Leib und das Blut des Herrn sind jetzt "schrecklich" und "furchteinjagend."[20] Wie J. Quasten sagt, ist Cyrill von Jerusalem der erste Theologe, der derartige Ausdrücke verwendet.[21] Sie werden aber immer mehr und in meinem Bericht sind wir einige Male auf Zeugnisse dieser Art gestossen.[22] In allen Religionen kennt man freilich ein Furcht und Zittern vor dem grossen Unbekannten und sogar dem Neuen Testament ist diese Haltung nicht fremd. Jedoch ist sie niemals dominierend wie im Alten Testament, wo der zürnende Jahwe hervortretend ist.[23] Nach dem Konzil von Nikaia ändert sich dies aber sehr deutlich. Christus wird jetzt wie der Gott des Alten Testamentes als König aufgefasst unter dessen Thron sogar die Engeln, geschweige denn die irdischen Geschöpfe in Furcht und Zittern vor seinem Zorn leben.[24] Wie Quasten sagt,

dreht es sich "um ein ganz neues '<u>sentiment religieux</u>,' das einen gewaltigen Einfluss auf die liturgische Entwicklung der Folgezeit gehabt hat."[25] Kirchen- und Hofzeremoniell verschmelzen ineinander[26] und das byzantinische Kaisertum verkörpert gleichsam das Reich Gottes auf Erden,[27] wie einst die Davidische Dynastie des Alten Testamentes. Es dürfte demnach klar sein, dass Laien im allgemeinen von einem intimeren Kontakt mit dem Altar ausgeschlossen werden mussten. Es ist nur selbstverständlich, wenn wir die Klage Johannes Chrysostomus' vernehmen, dass keiner mehr sich der gedeckten, königlichen Tafel nähert.[28] Obwohl es bereits Anfang des vierten Jahrhunderts Fälle gegeben hat, wo die kirchlichen Autoritäten den Kommunionempfang unter Androhung der Exkommunikation durchzwingen mussten, wird das jetzt noch viel häufiger der Fall werden.[29] In Gallien führt die Entwicklung schliesslich dazu, dass man den Segen vor der Kommunion, zu der sowieso nur ganz wenig gehen, erteilt (i.e. nach der Messe wird kommuniziert).[30] Hand in Hand mit diesen Dingen geht die Haltung zum Sexuellen,[31] die in dem "neuen Klima" bald total von antichristlichen Tabus gefärbt wird. Personen, die das Opfer darbringen dürfen, oder mit den heiligen Gestalten in nähere Berührung kommen, müssen ganz "keusch" bleiben, i.e. im Osten "in den Stunden vor und nach dem Altardienst" und im Westen "ehelos."[32] Bald werden die Laien wegen ihrem Sexualleben, ohne dass man prinzipiell die Institution der Ehe etwa ablehnen würde, als "unrein" betrachtet[33] und dürfen unter gar keinen Umständen den Leib des Herrn mehr angreifen. Man bringt für den Kommunionempfang künstliche Geräte mit sich,[34] was von dem Trul-

lanum mit der Rüge, dass man dem Ebenbild Gottes (i.e. die Hände) derartige Sachen nicht vorziehen darf, beantwortet wird.[35] Die Hände galten eben von altersher als die dem Ebenbild Gottes zukommenden Organe, durch deren Taten seine Handlungen manifestiert werden. Sie gehören zu seiner Würde.[36] Dem traditionsgebundenen Konzil lag es fern, dort etwas anderes zu verfügen. In Gallien stand es aber anders zu. Dort mussten die Frauen bereits im sechsten Jahrhundert für die Kommunion ein Tuch mitbringen.[37] Endgültig wird durch die Synode von Rouen (ca. 878) die Handkommunion verboten. Der Spender muss jetzt dem Kommunikanten die Hostie auf die Zunge legen.[38] Im Osten wird der Intinktionsritus die Mundkommunion mit sich geführt haben.[39] Um diese Zeit waren die Laien schon lange durch die Schranken vom Altar getrennt.[40] Den Kelch bekamen sie zwar noch, aber das in ihm enthaltene Blut wird mit gewöhnlichem Wein immer mehr verdünnt[41] und nach vielen Zwistigkeiten wird er ihnen endgültig durch das Konzil von Konstanz (1415) entzogen.[42] Was die Häufigkeit des Empfanges angeht, konnten wir feststellen, dass er seit Ende des vierten Jahrhunderts in radikalem Rückzug ist. Immer schlechter wird dieses Verhältnis. Viele und strenge Forderungen werden an die Kommunikanten gestellt und sogar heiligmässige Personen scheuen sich vor dem häufigen Empfang. Besonders die Osterzeit könnte für die Laien in Betracht kommen, da sie sich durch die Quadragesima sowieso enthalten mussten.[43] Sonst wird von frommen Leuten bald das Sakrament von der Ferne angebetet, wodurch man "geistig" empfängt, wozu man sich physisch nicht für würdig er-

achtet. Es sind solche Extreme, die dann schliesslich dem Jansenismus und anderen Extremen den Weg bahnen. Der antiarianische Strom wurde für die Kirche genau so verhängnisvoll wie die Häresie, die man zu bekämpfen versuchte.[44]

Berühren durften also in der alten Kirche die Laien den Leib des Herrn.[45] In einer ehrlichen Bemühung, die Gottheit Christi gegen die arianische Häresie zu verteidigen, schlichen sich jedoch wie noch nie zuvor antichristliche Tabus in die Kirche Gottes hinein, die zuletzt mit den Gemütern freien Lauf bekamen. Es ist wahr, wenn dauernd behauptet wird, dass es viele Missbräuche gegeben habe, die auf die Laienkommunion eingewirkt haben und auch wenn man sagt, dass in der Reichskirche vernünftigerweise verboten wurde, was durch die Situation der Märtyrerkirche bedingt war.[46] Jedoch ist diese Erklärung nur eine halbe Wahrheit. Falls man die Determinierung, die diese Verhältnisse durch die besprochene Frömmigkeitshaltung erfuhren, dabei übersieht, hat man von der Entwicklung nichts verstanden.

Auch auf die Kommunionspendung fand der nachnizänische Geist natürlich seinen harten Niederschlag. Nie wird es der Fall sein, dass ein Faktor von dem Ganzheitsgeschehen allein unberührt bleibt, sondern das eine Gebiet greift in die andere so hinein, dass man von einer Kettenreaktion oder von einem Wechselwirken der Verhältnisse sprechen kann. Gerade was die Administration des Altarsakramentes betrifft, - stellt doch die Eucharistie die engste Verbindung zwischen Gott und Mensch dar - musste aus der Natur der Sache die Reaktion am heftigsten

einsetzen. Sofort müssen wir aber aufs neue einschärfen, dass es trotz allem auch in der alten Kirche nicht einerlei war, wer dei Kommunion spendet.[47] Wieder soll erstens darauf aufmerksam gemacht werden, dass von der Spendung der Akt, sich selbst die Kommunion zu reichen, grundsetzlich zu unterscheiden ist. Gespendet wurde die Eucharistie nur einmal, ob man sie an Ort und Stelle konsumierte oder nicht.[48] Die Handkommunion unterscheidet sich von der Mundkommunion nur in der Würde, die im letzten Fall dem Menschen beraubt wird. Zweitens möchte ich hervorheben, dass eine Übertragung des Viatikums eine direkte Spendung bedeuten kann, es aber nicht in allen Fällen muss. Wer immer die Eucharistie vom Altar durch die ihm verliehene Vollmacht nehmen darf, um diese dem Kommunikanten zu reichen, ist in technischem Sinn als Spender zu bezeichnen, sei dies, wie es beim Viatikum der Fall sein kann, mit oder ohne Zwischenglied einer dritten Person. In beiden Fällen ist der Bischof, Priester oder Diakon der ordentliche Spender. Diese Vollmacht ist ihrem Amt durch die empfangene Weihe inhärent. Der Diakon wurde trotz dieser Tatsache früh in vielen Fällen verdrängt oder man erlaubte ihm zu Not nur die Kelchspendung, indem man sich auf die unhaltbare Lizenztheorie berief. Die Gründe waren das unter dem Einfluss der Frömmigkeitshaltung nach 325 sich ändernde Priesterbild, das die Farben des alttestamentlichen Kultpriesters, des heidnischen Ungetrenntseins vom Opferaltar samt dem des Hohenpriesters des Hebräerbriefes annahm. Diese mussten im Westen bald zölibatär leben, damit sie den Forderungen der kultischen Reinheit entsprechen könnten. Diese Forderung wird auch für den Diakon, dessen Institution noch damals selbständig war, aufge-

stellt. Damit er die heiligen Gestalten berühren darf, muss er "keusch" i.e. "ehelos" leben. Für ihn ist aber von vornherein ein solches Unternehmen, wo er als Priester leben muss, ohne einer zu sein, zum Tode verurteilt.[49] Im Osten geht es anders. Dort kann er verheiratet bleiben, ein Grund, dass dort noch immer, obwohl nicht wie in der Urkirche und den ersten Jahrhunderten, das Institut überlebt hat.[50] Allerdings musste das Diakonat überall und grundsetzlich darunter leiden, dass die Abgrenzungen der hierarchischen Stufen immer deutlicher aufgezeichnet wurden. Wer nicht konsekrieren durfte, sollte am besten die heiligen Gestalten gar nicht berühren.[51] Als Grund habe ich auch den Verfall des Diakons in dem mit dem Kult engstens verknüpften karitativen Bereich genannt. Er überlässt dort anderen seine Aufgaben und ferner lassen sich Missbräuche im finanziellen Bereich verzeichnen, die einen rein natürlichen Grund bilden, dass man ihn zurücksetzt, damit er nicht über die ranghöheren Priester dominiere.[52] Allerdings machen ihn der schiefen Entwicklung zum Trotz ein Faktor zum ordentlichen Spender der Eucharistie, i.e. seine Handauflegung, die mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die apostolische Einsetzung zurückzuführen ist. Von der ältesten Tradition ist für ihn auch dieses Amt als ein ordentliches angenommen und bezeugt worden.[53] Subdiakone, Minoristen und Laien sind als ausserordentliche Spender auf Grund des allgemeinen Priestertums zu bezeichnen. Eine Fehlentwicklung ist daran Schuld, dass dies durch das Lehramt bis auf den heutigen Tag nicht realisiert werden konnte. Man würde aber fehlgehen,

würde man den heutigen Jurisdiktionsträgern mit der Schuld belasten. Der Fehler hat sich über Jahrhunderte entwickelt und es wäre unsinnig zu erwarten, dass man ihn mit einem Schlag entfernen könnte. Indem wir aber in der Lage sind, in der heutigen Zeit den Infektionspunkt klarer zu analysieren, ist es wünschenswert, dass die Probleme offen diskutiert werden, damit einer organischen Lösung die Wege gebahnt werden.

Was den Subdiakon und die Minoristen betrifft, sehe ich für diese keine pastorale Zukunft. Alle hatten sie einst einen Sinn,[54] aber heute wo es noch sehr zweifelhaft bleibt, ob das Diakonat sich überhaupt rekonstruieren lässt, sollte man mit diesen Weihestufen die Zeit nicht mehr verschwenden. Sie gehören der Geschichte an.

Uber die Frau stellte ich fest, dass ihr nach dem göttlichen Recht der Weg zum Altar nicht versperrt ist.[55] Als Hauptgrund für die gegen sie gerichtete Diskriminierung gilt die Menstruation, ein Tabu, das dem evangelischen Geist radikal zuwider ist, aber trotzdem früh in die Kirche Einpaa fand und unter der Auffassung der Eucharistie als Mysterium tremendum zu vollster Blüte kam.[56] Später hat man in der Begründung für die Ausschliessung der Frau auf diesen Grund im allgemeinen vergessen, da er in der Neuzeit, wo schon längst die massgebenden Linien gezogen waren, keine Rolle mehr spielte. Wie L. Zscharnack sagt, sind auch Hierarchie, Häresie und Mönchtum als Hauptfaktoren anzusehen.[57] Gesehen wurde aber erst in den letzten Jahren, dass diese drei von der sich ändernden Frömmigkeitshaltung determiniert wurden. Schliessen will ich

daher, dass geweihte Frauen den Vollmachten ihrer Weihestufe zufolge, dieselben diesen Weihen inhärenten Ämter, wie die Männer vollziehen dürfen.

Die von mir vertretenen Ansichten sollen einerseits gegen die Rigoristen, die darin eine Gefahr sehen, dass Laien überhaupt die Eucharistie berühren und anderseits gegen die "liberalen" Kreise, die glauben, dass ein jeder überall und ohne Unterschied dazu bestellt ist, das Altarsakrament zu spenden, gerichtet werden. Beide Extreme, deren Auffassungen von "monophysitischen" und "arianischen" Tendenzen gefärbt sind, unterliegen auf Grund der biblisch - historischen Zeugnisse dem Irrtum einer krassen Ignoranz.

Berühren darf ein jeder Mensch, der sich nach Christus sehnt, die Eucharistie, aber das Sakrament zu verwalten, dazu hat eben nicht jeder dieselbe Vollmacht.

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche dem Geist des Kerygmas in einer Weise geöffnet, die uns seit den Tagen der alten Kirche nicht mehr bekannt ist. Manches hat das Konzil nicht vollendet, aber es hat das Fenster für frische Luft geöffnet, wie es Papst Johannes gewünscht hat. Neue Möglichkeiten haben sich dadurch ergeben. Was den Kommunionempfang betrifft, empfangen jetzt des öfteren die Kommunikanten Christus in die Hand. Spenden dürfen häufig, wo die pastorale Not dringend ist, Laien die Kommunion, Jedoch muss die Rangordnung, die auf apostolischer Authentizität beruht,[58] eingehalten werden.[59] Dabei sind allerdings die Frauen noch traurigst diskriminiert.[60] Wir haben aber

Grund zum Optimismus. Auch dieses Problem, das in alten Tabus fest verankert liegt, wird die heutige Kirche eines Tages beseitigt haben. Das zeitlos rechtswollende Gebot der Liebe wird durch das wachsende Selbstbewusstsein der Kirche unterwegs zur totalen Erfüllung in Christus zuletzt auch diese alte und peinliche Affäre überwinden.

Die Analyse der historischen Zeugnisse hat bewiesen, dass man im Osten zu den Laien toleranter war als im Westen. Als Grund dafür gab ich den Unterschied der Temperamente an.[61] Nur in dieser naturgegebenen Tatsache lässt sich erklären, dass die fremde Haltung dem Mysterium gegenüber, die im Osten entstand und dort durch das Wort so deutlich zum Vorschein kommt, in der Praxis sich bei weitem nicht so durchgesetzt hat wie im Westen. Denken wir dabei an die Kirche von Antiochien, wo das monophysitische Extrem sich manifestierte. Auf diesem Boden müsste man, falls die Rolle des Temperamentes nicht beachtet wird, den Beweis gegen die vorgetragene Determinierung der Kommunionspendung durch die Frömmigkeitshaltung führen können. Der Orientale drückt sich in gewaltigen, farbenprächtigen Worten aus, die dem westlichen Charakter fremd sind, währen der westliche Mensch es besser versteht, seinem in Detaillen ausgeklügelten Gesetzeskomplex das Gesagte inzukorporieren.

NOTEN

KAPITEL I: DER DIAKON

Eine Bemerkung zum Dienst des Diakons nach dem Neuen Testament

[1]Apg. 6, 2 ff.

[2]Apg. 6, 1.

[3]Cf. Paul Gächter, "Die Sieben," ZkTh, 74 (1952), 134; Joseph Viteau, "L'Institution des Diacres et des Veuves," Revue d'Histoire Ecclesiastique, 22 (1926), 521 ff.

[4]Apg. 6, 2.

[5]P. Gächter, "Die Sieben," 135 f.

[6]Ibid.

[7]Uber die dortige Lage gibt Auskunft: J. Viteau, "L'Institution des Diacres et des Veuves," 521 ff.

[8]1. Kor. 16, 2; cf., Jean Colson, "Les diacres à la lumière de l'histoire," "la vie spirituelle," (Paris, janvier, 1967), 453.

[9]Paul Gächter, "Die Sieben," 137; Gerda Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 115. und 116. Heft, herausgegeben von

U. Stutz und J. Heckel, (Stuttgart, 1935), Nachdruck (Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961), p. 243.

[10]Apg. 2, 42; cf., dazu: The Jerusalem Bible (Garden City, New York: Doubleday and Company,Inc., 1966), 205[ee].

[11]J. Forget, "Diacre," DThC, 4 (1939), 712.

[12]P. Gächter, "Die Sieben," 136.

[13]Apg. 7, 2 - 53; cf., J. Forget, "Diacre," 712

[14]Apg. 8, 38; cf., J. Forget, ibid., 712.

[15]Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos: Uppsala Universitets Aarsskrift (1951), pp. 25 - 32.

[16]Cf., etwa Apg. 14, 23.

[17]Theodor Klauser, "Diakon," RACh, 3 (1957) 891 f. Die Theorie Klausers wird von den hier angeführten Autoren nicht geteilt und ausserdem wendet sich die kirchliche Tradition allgemein dagegen. Cf., Concilium Tridentinum (1545 - 1563), Sessio 23, Cap. II, Henry Joseph Schroeder, Canons and Decrees of the Council of Trent (St. Louis, Mo. and London: B. Herder Book Company, 1941), p. 433; Concilium Vaticanum II (1962 - 1965), Constitutio de sacra liturgia, 4, 86, Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones Decreta Declarationes, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966), p. 41. Zum ganzen vgl. auch Gulielmus Durandus, Prochiron, vulgo rationale divinorum officiorum (Matriti:

Ex Typographia Blasii Roman., 1775), II, 9, 9, p. 52; Bruno Kleinheyer, "Weiheliturgie in neuer Gestalt. Zur Reform der Ordines maiores," LJ, 18 (1968), 212; Herbert Krimm, Quellen zur Geschichte der Diakonie, I (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1960), pp. 19 - 39 (das Werk bietet eine übersichtliche Zusammenstellung der biblischen Texte); Paul August Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer: Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von U. Stutz, 23. und 24. Heft (Stuttgart: F. Enke, 1905), p. 76

[18]Th. Klauser, "Diakon," 892.

[19]Ibid.

[20]Cf., Note 15.

[21]J. Colson, "Les diacres," 459; Adalbert Hamman, "Liturgie et action sociale; Le diaconat aux premiers siècles," M-D, 36 (1953) 151 - 172; Joseph Lécuyer, "Les diacres dans le Nouveau Testament," in: Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, ouvrage publié sous la direction de P. Winninger et Y. Congar: Unam Sanctam, 59 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966), pp. 15 - 26 (vgl. besonders p. 25).

[22]A. Hamman, "Liturgie," 151.

Die patristischen Quellen bis 325

[1]E.g. Klemens von Rom (+ 95 od. 96), Brief an die Korinther, c. 40 ff., FP 44, 45 ff.; Ignatius von Antiochien,

Brief an die Trallenser, c. 2, 3, SC 10, 142; Polykarp von Smyrna (+ ca. 156), Brief an die Philipenser, c. 5, 6, SC 10, 210 f.

[2]1. Tim. 3, 8 ff.; cf., J. Gewiess, "Diakon in der Schrift," LThK, 1959, 3, 319.

[3]Didache, c. 15, 1 - 2, FP 1, 29; cf., Johannes Quasten, Patrology, I (4th Printing; Utrecht - Antwerp: Spectrum Publishers, 1966), p. 33 f.; Th. Klaueser, "Diakon," 892; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 243.

[4]Cf., J. Quasten, Patrology, I, 37.

[5]Klemens von Rom, Brief an die Korinther, c. 42 ff., FP 44, 47 ff.; cf., Walter Croce, "Histoire du Diaconat," Unam Sanctam, 59, 29; Th. Klauser, "Diakon," 893; Ferdinand Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (Tübingen, 1872), p. 214; J. Quasten, Patrology, I, 44.

[6]Ignatius von Antiochien, Brief an die Magnesier, c. 6, 1, SC 10, 98; cf., Th. Klauser, "Diakon," 893 f.; H. Krimm, Quellen, I, 40 f.; J. Quasten, Patrology, I, 66.

[7]H. Krimm, ibid., 40.

[8] "Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. Δέον οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ. Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν."

Ignatius von Antiochien, Brief an die Trallenser, c. 2, 3 ff., SC 10, 112; cf., Concilium Vaticanum II,

Constitutio dogmatica de Ecclesia, "Lumen Gentium," 5, 41, op. cit., supra, 141, p. 168; Jakob Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (Speyer, 1891), p. 53; H. Krimm, Quellen, 41; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 243; Pietro Palazzini, "Diacono e Arcidiacono," Encyclopedia Cattolica, 1950, 4, 1536 f.; F. Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (Tübingen, 1873), p. 103.

[9]Ignatius von Antiochien, Brief an die Phillipenser, c. 4, 1, SC 10, 142; cf., Josef Andreas Jungmann, Missarum Sollemnia, I (5. Aufl.; Wien - Freiburg - Basel: Herder, 1962), p. 22.

[10]Cf., J. Colson, "Les diacres," 453 f.; W. Croce, "Histoire," 29 f.

[11]Ignatius von Antiochien, Brief an die Smyrnäer, c. 8, 1, SC 10, 162; cf., J. Quasten, Patrology, I, 67 f.

[12]Supra, 7.

[13]Justinus der Märtyrer, Apologie I, 65; I, 67; cf., R. Béraudy, "Le Culte de l'Eucharistie en dehors de la Messe," in: A. G. Martimort, ed., L'Église en Prière (3. ed.; Tounai: Desclée, 1965), p. 452; N. M. Denis - Boulet, "Notions générales sur la Messe," ibid., p. 272 f.; J. Quasten, Patrology, I, 214 - 217.

[14]Cf. die Literatur bei Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, III, pars I (Bonnae, 1935), p. 13 f.

[15]"εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ

λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι." Justinus der Märtyrer, Apologie I, 65, J. Quasten, Mon., III, I, 17; cf., Franciscus de Berlendis, De oblationibus ad altare (Venetiis, 1743), 142; Joseph Bingham, The Antiquities of the Christian Church (Origines Ecclesiasticae), Reprinted from the Original Edition (1708 - 1722), 2 Bände, II, 20, 7 (London, 1856), I, p. 87; Jean Bénigne Bossuet, Traité de la Communion sous les deux espèces, in: Oeuvres complètes, 7 (Paris, 1856), p. 65; Johannes Bona, Rerum Liturgicarum, libri duo (Coloniae, 1674), I, 25, 15, p. 415 u. II, 17, 5, p. 699; Peter Browe, "Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter," ZkTh, 60 (1936), 3; J. Colson, "Les diacres," 454; W. Croce, "Histoire," 41; Jean Daniélou, "Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa," in: Geschichte der Kirche, ed., L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, red., A. G. Weiler, I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen (Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1963), 98; Gregory Dix, The Shape of the Liturgy (2. ed., 7th Reprint; London: Dacre Press, Adam and Charles Black, 1964), p. 135; Ludwig Eisenhofer u. Joseph Lechner, The Liturgy of the Roman Rite, transl. from the 6th edition of: Liturgik des römischen Ritus (Freiburg, 1953), by A. J. and E. F. Peeler, ed., H. E. Winstone (2nd Impression; New York: Herder and Herder, 1961), p. 362; J. Forget, "Diacre," 712; Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, (2. Aufl.; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906), p. 105; Joseph Husslein, "Communion in the Early Church," The

Ecclesiastical Review, 81 (1929), 499 f.; N. Iung, "Communion," DDC, 1942, 3, 1098 - 1180; J. A. Jungmann, "Der Diakon in der Geschichte," LThK, 1959, 3, 320; Th. Klauser,"Diakon," 894; Johannes de Lugo, De sacramento Eucharistiae, in: Disputationes scholasticae et morales, cur., J. B. Fournials, IV (Parisiis, 1869), p. 167; James J. Megivern, Concomitance and Communion; Studia Friburgensia, New Series, 33, ed. H. O. Lüthi (Fribourg and New York, 1963), p. 12 f.; P. Palazzini, "Diacono," 1537; B. Reicke, Diakonie, 42 f.; Severin Salaville u. G. Nowack, Le rôle du diacre dans la liturgie orientale: Archives de l'orient Chrétien, 3 (Paris et Athènes: Institut français d'études byzantines, 1962) p. 31; Daniel E. Sheehan, The Minister of Holy Communion, The Catholic University of America, Canon Law Studies, 298 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1950), p. 5; Honoratus Tourneley, Praeelectiones theologicae de augustissimo Eucharistiae sacramento, I, 5, 2 (Parisiis, 1739), p. 504.

[16]J. Hoffmann, Laienkommunion, 9 u. 54.

[17]Cf., etwa J. Hoffmann, ibid., 62 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, I, 20 ff.; Edward J. Kilmartin, The Eucharist in the Primitive Church (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc., 1965) p. 148 f.

[18]"Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus." Tertullian, De corona, 3, CSEL 70, 158; cf., F. de Berlendis, De oblationibus, 142;

Eligius Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie: Catholica, VI, 2 (Brussel - Amsterdam: De Kinkhoren, Desclée de Brouwer, 1947), p. 61; J. Hoffmann, Laienkommunion, 53; J. Husslein, "Communion," 500; D. E. Sheehan, Minister, 5 (Husslein und Sheehan unterschieben Tertullian den Diakon. Der Text spricht aber nicht davon, obwohl wir den diakonalen Spender annehmen wollen).

[19]E. Dekkers, Tertullianus, 61.

[20]Hermas, Vis. c. 3, 5, 1, SC 53, 110 f. u. 3, 9, 10, ibid., 124; cf., Th. Klauser, "Diakon," 893 f.

[21]Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 8, Botte, 22 - 27; cf., Th. Klauser, ibid., 893.

[22]Cf., Th. Klauser, ibid., 894; S. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre, 31 f.

[23]W. Croce, "Histoire," 30.

[24]"Si autem presbyteri non sufficiunt, diaconi teneant calicem." Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 21, Botte, 56. Falls ein Priester krank ist, darf ein Diakon diesem die Eucharistie bringen und die Spendung nimmt den folgenden Verlauf: "Et si presbyter aegrotat, offerat illi diaconus mysterium et presbyter sumat sibi solus." Ibid., c. 22, Botte, 60; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, Bd. I, p. 87; J. Colson, "Les diacres," 455; W. Croce, "Histoire," 41; G. Dix, The Shape, 135 f.; Jean Michel Hanssens, La Liturgie d'Hippolyte: Orientalia Christiana Analecta, 155 (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1959), 145; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320;

J. Quasten, Patrology, II (3rd Printing; Utrecht - Antwerp: Spectrum Publishers, 1964) p. 193; S. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre, 32.

[25]J. Daniélou, "Von den Anfängen," 213 u. 218; William Hugh Clifford Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford: B. Blackwell, 1965), p. 410; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 215; J. Quasten, Patrology, II, 348 f.

[26]"Ubi vero sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus ejus advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obdurantibus premere, calicem recusare. perstitit tamen diaconus et reluctanti licet de sacramento calicis infudit. tunc sequitur singultus et vomitus. in corpore atque ore violato eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit." Cyprian, De lapsis, 25, CSEL 3, I, 255; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 415 u. II, 19, 2, p. 724; J. B. Bossuet, sous les deux, 68 u. 103; W. Croce,"Histoire," 41; L. Eisenhofer u. J. Lechner, Liturgy, 362; J. Hoffmann, Laienkommunion, 54; N. Iung, "Communion," 1106; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; F. Probst, Sakramente, 220 f.; H. Tourneley, Praelectiones, I, 5, 2, p. 504.

[27]Julius Baer, Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate: BKV^2, 34 (1918), 114^2.

[28]Cf., H. Krimm, Quellen, 56.

[29]Supra, 11.

[30]Cf., J. Colson, "Les diacres," 455; Irenäus Doens, "Kltere Zeugnisse über den Diakon aus den östlichen Kirchen," in: Diaconia in Christo, herausgegeben von K. Rahner und H. Vorgrimler: Quaestiones Disputatae, ed., K. Rahner u. H. Schlier, 15 / 16 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1962), p. 33 f.; J. Quasten, Patrology, II, 147.

[31]"Diaconorum autem unus semper adstet oblationibus eucharistiae," Didascalia Apostolorum, II, 57, 6, Funk, I, 162.

[32]J. Colson, "Les diacres," 455.

[33]Th. Klauser, "Diakon," 901.

[34]Supra, 9; J. Quasten, Patrology, I, 196 f.

[35]Origenes, Comm. in Matth., XVI, 22, PG 13, 1447 ff.; cf., G. Krüger, Die Rechtsstellung, 186.

[36]Cf., F. de Berlendis, De oblationibus, 181 ff.; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 267 ff.

[37]Th. Klauser, "Diakon," 893 f. u. 901.

[38]Th. Klauser, ibid., 893 f.; H. Krimm, Quellen, 43 f.

[39]W.C.H. Frend, Martyrdom, 464; F. Probst, Disziplin, 105.

[40]Didascalia Apostolorum, II, 30, Funk, I, 112. Dies wird später in den Apostolischen Konstitutionen (ca. 380) weiter ausgemalt, II, 30, Funk, I, 113.

[41]Didascalia Apostolorum, II, 26, 5, Funk, I, 104; beachte die Entwicklung in den Apostolischen Konstitutionen, II, 26, 5, Funk, I, 105.

[42]Didascalia Apostolorum, II, 57, 2 ff., Funk, I, 158 ff.

[43]Didascalia Apostolorum, II, 44, 3 ff., Funk, I, 138 f.

[44]Didascalia Apostolorum, II, 28, 6, Funk, I, 108 f.; cf., die Apostolischen Konstitutionen, II, 28, 6 ff., Funk, I, 109 f.; cf. Johs. 14, 6; F. Probst, Disziplin, 105.

[45]Zum ganzen vgl. I. Doens, "Altere Zeugnisse," 33 ff.; W. H. C. Frend, Martyrdom, 464 u. 502; Th. Klauser, "Diakon," 899 ff.; H. Krimm, Quellen, 69 ff.; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 267 ff.

[46]Cf., N. Jubany, "Deacon," Sacramentum Mundi, 1968, 2, 56.

[47]Cf., Th. Klauser, "Diakon," 901. Dieser Autor scheint solche Bedenken zu haben.

Das Konzil von Nikaia (325) und das vierte Jahrhundert

[1]Cf., Henri - Irénée Marrou, "Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Grossen," in: Geschichte der Kirche, ed., L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, red. A. G. Weiler, I: Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen (Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1963), 261 ff.

[2]"Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἐν τισι τόποις καὶ

πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν κοινωνίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τούτους τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ: κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς εὐχαριστίας ἅπτονται. Ταῦτα μὲν οὖν πάντα περιαιρείσθω, καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι ἐν τοῖς οἰκείοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσι, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τάξιν τὴν εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. Ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον. Εἰ δὲ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, παυέσθω τῆς διακονίας."

Concilium Nicaenum, can. 18, COD, 13 f.; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, Bd., I, p. 87; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 415; Jules Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de l'Eucharistie, II (Paris, 1886), p. 283; W. Croce, "Histoire," 32; G. Dix, The Shape, 136; I. Doens,"Kltere Zeugnisse," 39; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; Th. Klauser, "Diakon," 901; F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte (Tübingen, 1870), 411; H. Tourneley, Praelectiones, I, 5, 2, 3, p. 506.

[3]Supra, 17 - 19; 26 - 33; infra, 167 f.

[4]Supra, 12; Th. Klauser, "Diakon," 901.

[5]J. Bingham, Antiquities, II, 20, 7, Bd. I, p. 88

[6]"De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debet." Concilium Arelatense, c. 16 (15),

CChr 148, 12; cf., Apostolische Konstitutionen, VIII, 28, 4, Funk, I, 230; H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, 3, p. 505.

[7]"De diaconibus urbicis: Ut ne sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent...." Ibid., c. 18, 13.

[8]Cf., J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de l'Eucharistie, I (Paris, 1885), 284.

[9]Tertullian, De praescriptione haer., 41, 8, rec. J. N. Bakhuizen van den Brink, Q. S. F. Tertullianus, libros De praescriptione haer. - Adversus Praxean; Scriptores Christiani Primaevi, II (Hagae Comitis: D. A. Daamen, 1946), 46.

[10]J. Bingham, Antiquities, II, 20, 8, Bd. I, p. 88 f.; Th. Klauser, "Diakon," 901.

[11]Concilium Ancyranum, c. 2, CSP, 53; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, 8, Bd. I, p. 88, der mit Recht schliesst, dass man sonst normalerweise keine solchen Eingriffe vornahm. Auch cf., I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 39.

[12]Concilium Laodicenum, c. 20, CSP, 139; cf., auch die Statuta ecclesiae antiqua (ca. 475), c. 59 (39), CChr 148, 59; Concilium in Trullo (692), c. 7, CCO, 132 f.

[13]Concilium Laodicenum, ibid.

[14]Canones sanctorum Apostolorum, c. 56, CSP, 38.

[15]Cf., W. Croce, "Histoire," 47.

[16]Cf., H. I. Marrou, "Von der Christenverfolgung Diokletians, 248 ff.; J. Quasten, Patrology, II, 397.

17 "Καὶ ὁ μὲν ἐπίσκοπος διδότω τὴν προσφορὰν λέγων Σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ δεχόμενος λεγέτω 'Αμήν' ὁ δὲ διάκονος κατεχέτω τὸ ποτήριον καὶ ἐπιδιδοὺς λεγέτω Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς, καὶ ὁ πίνων λεγέτω 'Αμήν." Constitutiones Apostolorum, VIII, 13, 15, Quasten, Mon., XVI, IV, p. 230 f.; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, 7, Bd. I, p. 88; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 415 u. II, 17, 3, p. 693; W. Croce, "Histoire," 41; I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 35; J. Forget, "Diacre," 713; N. Iung, "Communion," 1106; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; Th. Klauser, "Diakon," 901; Adam John Otterbein, The Diaconate According to the Apostolic Tradition of Hippolytus and Derived Documents: The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 95 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1945), p. 60 f. - Die Kommunionformeln, welche immer dasselbe zum Ausdruck bringen, variieren durch die Zeiten, was die Worte betrifft. Dazu cf., Peter Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit," ThQ, 102 (1921), 52; L. Eisenhofer u. J. Lechner, Liturgy, 366 f.; J. Hoffmann, Laienkommunion, 55 u, 105 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 481 f. Es kaum immer darauf an, dass die Kommunikanten ihren Willen durch das "Amen" kundtun; cf., Ambrosius (+ 397), De sacramentis, 4, 5, 25, Quasten, Mon., XVI, IV, p. 231 (mit anderen Belegen).

18 "Προσφέρει τοῦ δὲ ἐπισκόπου προσενεγκόντος ἢ τοῦ πρεσβυτέρου, αὐτὸς ἐπιδίδωσιν τῷ λαῷ, οὐκ ὡς ἱερεύς, ἀλλ' ὡς διακονούμενος ἱερεῦσιν." Constitutiones Apostolorum, VIII, 28, 4, Funk, I, 230; cf., J. Hoffmann, Laienkommunion, 55; N. Iung, "Communion," 1107.

Uerall ist der Diakon vom Bischof abhängig, cf., Constitutiones Apostolorum, II, 30; II, 32; II, 44; III, 20.

[19]Supra, 11.

[20]Supra, 12.

[21] "Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προσευχὴν οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολαζέτωσαν ὑπηρετοῦμενοι τῷ τοῦ κυρίου σώματι μετὰ φόβου...." Constitutiones Apostolorum, II, 57, 15, Funk, I, 165; cf., F. Probst, Liturgie, 175.

[22]Supra, 31 ff.; 96; 130 ff.; infra, 250 f.

[23]Cf., J. Quasten, "Mysterium tremendum - Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts," in: Vom christlichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, ed., A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1951), 66 - 75; supra, 130 ff.

[24]Cf., etwa J. Daniélou, "Von den Anfängen, 92 ff. u. 177; Franz Joseph Dölger, "Ne quis adulter! - Christliche und heidnische Achtung des Ehebruchs in der Kultsatzung. Zum Verständnis der scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen 'Pontifex Maximus.'" AC 3 (1932), 132 - 148; J. Quasten, Patrology, II, 33, 314, 334, 380 f.; Karl Rahner, "Bussdisziplin, altkirchlich," LThK, 1958, 2, 805 - 815.

[25]Infra, 240 ff.

[26]"Βλέπε οὖν καὶ οὐ, διάκονε, μὴ ἀναξίοις ἐπιδώσῃς τὴν πορφύραν τοῦ ἀναμαρτήτου σώματος ἵνα μὴ εὐθυνθῇς οὐ κατὰ τοὺς Ῥωμαϊκοὺς νόμους, ἀλλὰ κατὰ τοὺς δεσποτικοὺς λόγους. Μὴ δότε οὖν τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ, μηδὲ βαλῆτε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν Χοίρων...."

Athanasius, De incontaminatis mysteriis, Frag. in Matth.7, 6, PG 27, 1380.

[27]F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform (Münster, 1893), p. 123.

[28]"Εἰ ἔξεστι διάκονον ἢ ἀρχιδιάκονον μεταδοῦναι πρεσβυτέρῳ τοῦ ἁγίου ποτηρίου, ἢ οὔ;" "Ἔξεστι." Timotheus von Alexandrien, c. 21, CPG, 253. P.- P. Joannou übersetzt diese Passage, wie folgt: "Est-il permis à un diacre ou au premiers des diacres de faire communier un prêtre au saint calice, ou non?" - Bei J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta,I (Roma, 1864 - 1868), 640, hingegen lesen wir dies: "An licet diacono aut archidiacono communicare cum presbytero sanctum poculum, an non?" Beide Übersetzungen sind grammatikalisch einwandfrei, nur sind die Meinungen disparat. P. P. Joannous Übersetzung würde jedoch die Aussage des Kanons in scharfen Kontrast zum 18. Kanon des Nicaenums stellen, der wie wir gesehen (supra, 14) eine solche Unsitte nicht duldete. Obwohl unser Kanon erst später Timotheus zugeschrieben wurde, darf man wohl in Bezug auf die traditionsgebundenen Griechen vernünftiger Weise annehmen, dass man diesem auf keinen Fall eine ihm sinnwidrige Meinung unterschoben hat. Überdies teilt uns P. - P. Joannou mit (cf., CPG, 238), dass die ersten fünfzehn Kanones Fragen des Konzils von Konstantinopel (381) an den von allen hochgeehrten Timotheus darstellen, die dieser dann beantwortete. Aus diesen Gründen kann ich nur die Übersetzung J. B. Pitras gutheissen.

[29]Cf., CPG, 238 f.

[30]"Εἰ ἔξεστι διακόνους μετὰ τὴν κλᾶσιν τοῦ ἄρτου τοῦ ἁγίου, δέχεσται καὶ αὐτοὺς καὶ μελίζειν τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ εἰς μέλη ἢ οὔ;" "Παρόντος ἐπισκόπου, οὔ. Μὴ παρόντος δὲ ἐὰν ἐπείγῃ ὄχλος, γίνεται. Καὶ τοῦτο δὲ, ὡς δευτέρου (του) διακόνου, ἐκ τοῦ πρώτου πρεσβυτέρου μετὰ τὸ κλᾶσαι ἐπιδιδόντος αὐτοῖς." c. 22, CPG, 253 f. Der Kanon macht die Übersetzung P. - P. Joannous noch unwahrscheinlicher.

[31]"Non praetereamus etiam sanctum Laurentium, qui cum videret Xystum episcopum suum ad martyrium duci, flere coepit, non passionem illius, sed suam remansionem. Itaque his verbis appellare coepit: Quo progrederis sine filio, pater? quo sacerdos sancte, sine diacono properas tuo? Numquam sacrificium sine ministro offerre consueveras. Quid in me ergo displicuit, pater? Num degenerem probasti? Experire certe utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti Dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium negas? Vide ne periclitetur iudicium tuum, dum fortitudo laudatur. Abiectio discipuli detrimentum est magisterii." Ambrosius, De officiis ministrorum, I, 41, Corona Patrum Salesiana, serie latina, Sanctorum patrum Graecorum et Latinorum opera selecta, V (Augustae Taurinorum: Società Editrice Internazionale, 1938), p. 201; cf., F. de Berlendis, De oblationibus, 142; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 4, p. 385 f.; J. Corblet, Histoire, I, 282; J. Forget, "Diacre," 714 ff.; J. Hoffmann, Laienkommunion, 54; H. Krimm, Quellen, 62; F. Probst, Sakramente, 217.

[32]J. Hoffmann, Laienkommunion, 54.

[33]J. Corblet, Histoire, I, 282.

[34]J. Forget, "Diacre," 716.

[35]Supra, 16; J. Bingham, Antiquities, II, 20, 8, Bd. I, p. 88 f.; J. Forget gibt uns auch den Hinweis auf die Ablehnung Hieronymus (+414) (in Epist. 146), ibid.; J. Hoffmann, Laienkommunion, 55.

[36]"...in antiquis manuscriptis aliter legi (vorher hatte B. "consecratio" mit "dispensatio" wiedergeben), nimirum 'Dominici Sanguinis consecrationem,' non inficior. At sicuti Diaconis nunquam Ecclesia nec contulit, neque conferre potuit consecrandi potestatem, ita munus hoc ab eis prorsus est abjiciendum." F. de Berlendis, De oblationibus, 142 f.

[37]"Sic enim scriptum est in antiquis codicibus tam editis, quam M.SS., non "dispensationem," ut in vulgatis libris correctum est....Consors scilicet erat Diaconus consecrationis et consummationis Sacramentorum, et Ambrosius modo loquendi illius saeculi non de consecratione sacramentali, sed ministeriali loquutus est, etc., etc.,...." J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 4, p. 386; auch cf., Michel Andrieu, Immixtio et Consecratio: Bibliothéque de l'Institut de Droit Canonique, Université de Strasbourg (Paris: A. Picard, Éditeur, 1924), 10[1]. Man bemerke ferner, dass J. Bona und J. Forget (supra, 20) im allgemeinen derselben Ansicht sind.

[38]M. Andrieu, Immixtio, 5 ff.

[39]Cf., L. Eisenhofer u. J. Lechner, Liturgy, 322; J. P. de Jong, "Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine," RB, 61 (1951), 16 ff.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 389.

[40]J. P. de Jong, "Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine, dans ses Rapports avec les Liturgies Syriennes," ALw, IV (1955), 274.

[41]M. Andrieu, Immixtio, 7 u. 13 f; J. P. de Jong, "Le Rite," RB, 29; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 390.

[42]M. Andrieu, Immixtio, 240 ff.; J. P. de Jong, "Le Rite," ALw, 246 ff. u. RB, 29; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 390 f.

[43]Stephan Beissel, Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien (Freiburg im Breisgau, 1899), p. 323; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 390 u. 475; F. Probst, Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert (Münster, 1896), 262.

[44]M. Andrieu, Immixtio, 10; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 390.

[45]M. Andrieu, Immixtio, 10 f.

[46]J. P. de Jong,"Le Rite," RB, 35 f.

[47]Ibid., 30.

[48]J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 390 u. 475.

[49]"Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἄρτον διδόναι οὐδὲ ποτήριον εὐλογεῖν." Concilium Laodicenum, c. 25, CSP, 141. Infra, 189 ff.

[50]Cf., etwa Henry R. Percival, The Seven Ecumenical Councils of the Undiveded Church: LNPF, 14 (1900), 147.

[51]H. Krimm, Quellen, 62; auch cf., J. Forget, "Diacre," 716; F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts, 270.

[52]cf., Noten 36 u. 37, supra, 157; auch cf., Thomas Aquinas (+ 1274), Summa theologica, III, q. 82, a. 3, in: Sancti Thomae Aquinatis opera omnia, IV, secundum impressionem Petri Fiaccadori (Parmae, 1852 - 1873), photolithographice reimpressa. Cum nova introductione generali anglice scripta a V. J. Bourke (New York: Musurgia Publishers, 1948), p. 387; J. de Iugo (+ 1652), De sacramento Eucharistiae, 18, 1, p. 170; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, libri tres, excudebat Jo: Baptista Novelli, l. I, c. 4, a. 10, n. 5 (Venetiis, 1783), Bd., I, p. 155.

[53]"Diaconi officium, ministrare sanguinem Christi.... In ipsa enim Ecclesia, sicut soletis audire, diaconi gerebat officium. Ibi sacrum Christi sanguinem ministravit." Augustinus, Sermo 304 (in solemnitate Laurentii martyris), PL 38, 1395; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, Bd. I, p. 88; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479.

[54]"Ἀρέσκει, ἵνα ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος καὶ διάκονος καὶ πάντες οἱ τὰ ἱερὰ ψηλαφῶντες, τῆς σωφροσύνης φύλακες, γυναικῶν ἀπέχωνται." Concilium Carthaginense, c. 4, CSP, 217; cf., auch c. 3, ibid.,

216 f.; Wiederholt bei Gratian (um 1124), Decr., Dist. 84, c. 3, Friedberg, 295 f.; ibid., cf., einen anderen Kanon mit ähnlichem Inhalt, Dist. 81, c. 19, 286; cf., zum zitierten Kanon, I. Doens, "Ältere Zeugnisse, 41 f.

[55]Concilium Eliberitanum, c. 33, Mansi, 2, 11; cf., W. Croce, "Histoire," 43; J. Forget, "Diacre," 723; F. Probst, Disziplin, 112; E. Schillebeeckx, Celibacy, Originaltitel: Het ambts - celibaat in de branding (Bilthoven, 1966). Trans. by C. A. L. Jarrott (New York: Sheed and Ward, 1968), p. 37 f.

[56]Concilium Carthaginense (390), c. 2, Mansi, 3, 692; Concilium Carthaginense (397), c. 70, Mansi, 3, 775; cf., W. Croce, "Histoire," 43 f.; E. Schillebeeckx, Celibacy, 39.

[57]cf., z.B. Mt. 19, 12; 1. Kor. 7, 7 - 8 u. 7, 28 - 35; E. Schillebeeckx, Celibacy, 21 - 25.

[58]Cf., 1. Tim. 3, 2 u. 3, 12; 2. Tim. 2, 24; E. Schillebeeckx, Celibacy, 20.

[59]Cf., E. Schillebeeckx, ibid., 51 - 62.

[60]Cf., ibid., 26 - 50.

[61]Cf., J. Quasten, "Mysterium tremendum."

[62]Supra, 34 - 45.

[63]E. Schillebeeckx, ibid., 51 - 62.

[64]Cf., J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet; LQF, 19 / 20 (2. Ausg.; Münster, 1962), 188 - 233.

[65]W. Croce,"Histoire," 61.

[66]Cf. W. Croce, ibid., 47 ff.

[67]Ibid., 60.

[68]Ibid.

[69]Ibid., 61; supra, 34 - 46.

Die spätere Entwicklung im Orient

[1]Cf., E. Schillebeeckx, Celibacy, 33 f.

[2]Ibid., 34.

[3]Canones sanctorum Apostolorum, c. 5 (6), CSP, 10.

[4]Ibid., c. 17, CSP, 16.

[5]Ibid., c. 51, CSP, 35 f.

[6]Cf., E. Schillebeeckx, ibid., 35 f.

[7]Concilium in Trullo, c. 6, CCO, 131 f.; cf., E. Schillebeeckx, ibid., 36 f.

[8]Supra, 23.

[9]Cf., I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 41 ff.

[10]Cf., die Interpretationen bei Aristenos (um 1100), Zonar (Mitte d. 12. Jh.) und Theodor Balsamon (Ende d. 12. Jh.), G. A. Rhalles und M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, III, (Athen, 1852), pp.303 - 305; auch cf., I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 42.

[11]Cf., I. Doens, ibid., 44; J. Quasten, Patrology, II, 185.

[12]"Diaconus populo communionem distribuat manu." Testamentum Domini, II, 10, Quasten, Mon., XVII, V, p. 273; cf., J. Colson, "Les diacres," 455; W. Croce, "Histoire," 41; I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 46; J. Forget, "Diacre," 712; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; Rahmani, 198.

[13]"Diaconus ne praebeat communionem eucharistiam presbytero, sed discooperiat patenem vel pyxidem, et presbyter ipse (ex illa) sumat." Quasten, Mon., XVII, V, p. 273; cf., N. Iung, "Communion," 1107; zum Technischen cf., Joseph Braun, Das christliche Altargerät (München: Max Hueber Verlag, 1932), 197 - 246; 282 f. u. 456 f.

[14]Ein späterer koptisch - arabischer Interpretator hat hier "Priester oder Diakon" geschrieben, was einen späteren Rigorismus andeuten könnte. Cf., Rahmani, 141.

[15]"Si quis fidelium morbi causa domi maneat, diaconus ipsi deferat sacrificium. Si vero presbyter est, qui nequit ad ecclesiam venire, presbyter illi (communionem) deferat." Testamentum Domini, II, 20, Rahmani, 141; cf., J. Colson, "Les diacres" 455; I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 46.

[16]Cf., I. Doens, ibid., 44; J. Quasten, Patrology, II, 185.

[17]Cf., J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 194, 203 ff., u. 220 ff.; H. I. Marrou,"Von der Christenverfolgung Diokletians," 349.

[18]Supra, 86 - 90.

[19]Supra, 24.

[20]Cf., J. Quasten, Patrology, III (3rd Printing; Utrecht - Antwerp: Spectrum Publishers, 1966), 479 f.

[21]"Καὶ γὰρ ἀναγκαῖον καὶ πρὸς ὑμᾶς (τοὺς διακονουμένους) διαλεχθῆναι, ὥστε μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς διανέμειν ταυτὰ τὰ δῶρα." Johannes Chrysostomus, Hom. in Matth., 82, 6, M 7, 789 C (PG 58, 744); cf., F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts, 201; Francis J. Reine, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of Theodore of Mopsuestia: The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, ed., J. Quasten, 2 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1942), p. 183; S. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre, 42.

[22]Johannes Chrysostomus, Hom. in Matth., 50, 3, M 7, 517 D, (PG 58, 507); cf., F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts, 201.

[23]F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts, 201. Bereits früher hatte Probst zum Problem Stellung genommen und dieselbe Meinung vertreten: "Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus dargestellt," ZkTh, 7 (1883), 301 f.

[24]S. Salaville et G. Nowack, "Le rôle du diacre," 42.

[25]Supra, 17.

[26]F. J. Reine, Theodore, 183.

[27]Johannes Chrysostomus, Hom. in Matth., 45, 3, M 7, 479 B (PG 58, 474).

[28]F. de Berlendis, De oblationibus, 144; auch cf., E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155. Zum Vergleich sollte man es nicht unterlassen, eine später zu behandelnde Quelle (supra, 61) heranzuziehen: Basilius (+ 379), c. 94, CPG, 188. Der dort angeführte "Verwalter" ist, wie Probst behauptet (Liturgie des vierten Jahrhunderts, 154), wahrscheinlich der Diakon.

[29]J. Quasten, Patrology, II, 186.

[30]Supra, 11.

[31]Kanones des Hippolyt, c. 19, PO 31, 383.

[32]"Que le diacre communie le peuple lorsque l'evêque ou le prêtre (le) lui permet." Kanones des Hippolyt, c. 31, PO 31, 403; cf., J. Forget, "Diacre," 712; J. Hoffmann, Laienkommunion, 55.

[33]Supra, 34.

[34]"Si un prêtre est malade, le diacre lui apporte les mystères, et le prêtre (les) prend lui - même." Kanones des Hippolyt, c. 30, PO 31, 403; cf., N. Iung, "Communion," 1107; supra, 147.

[35]Supra, 27.

[36]"....il lui semblait qu'il se trouvait dans l'Église des partisans (du concile) de cette ville, et pendant que l'on célébrait le saint sacrifice et que les diacres donnaient la coupe sans la proclamer d'aucune façon sainte et mysteriéuse, mais la traitaient, comme toute autre, d'indigne et de mépri-

sable, il...." Johannes von Majuma, Plérophories, c. 73, PO 8, 128; cf., J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; Missarum Sollemnia, II, 479.

[37]"Quem autem monachae presbyterum vel diaconum, ut eum apocrisarium habeant, vel sanctam communionem eis afferat, religiosus episcopus, cui subiectae sunt, deputet, si tamen et fidei rectae et vitae bonae fuerit." Kaiser Justinian, Nov., 123, 36, Corpus juris civilis, Novellae constitutiones. Epitome. "Iuliani epitome latina Novellarum Iustiniani." instruxit G. Haenel (Lipsiae, 1873), (483 - 57), p. 160; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 3. Über die Funktion des Apokrisars cf., K. Baus, "Apokrisar," LThK, 1957, 1, 712.

[38]I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 51 - 54.

[39]Barsanuphios, Frage und Antwort, 240, I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 52 ff. Leider ist D. J. Chitty, Barsanuphios and John, Questions and Answers, noch nicht vollendet. Der erste Teil des umfassenden Werkes ist disponibel in: PO 31, 3 (Paris, 1966). Anderseits bedauere ich, dass mir weder die griechische Ausgabe des Nikodimos Hagiorites, (Venedig, 1816), noch die russischen Ausgaben (Moskau, 1853, 1883 u. 1892) sowie (St. Petersburg, 1905) zugänglich sind. Wir werden uns daher einsweilen der fragmentarischen Übersetzung I. Doens bedienen.

[40]Cf., zum Problem etwa: Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 22 (E), Botte, 60: "Sabbato et prima sabbati episcopus, si potest, manu sua, dum diaconi frangunt, omni po-

pulo distribuet ipse...."; supra, 57; in den Kanones Theodori (Theodor von Canterbury + 690) heisst es nach der Quelle, CO 32, dass die Diakone bei den Griechen das Brot nicht brechen, während sie es in Rom tun dürfen. Dazu cf., Finsterwalder, 272. Diese Überlieferung stimmt mit dem Hippolytbeleg, in welchem Th. Klauser, "Diakon," 895, einen schwankenden Text sieht. Es ist zwar sicher, wie wir bei Botte erkennen, dass nur die Quelle, E den Text überliefert und anderseits haben wir, was die Kommunionspendung betrifft, bei Hippolyt die für das Altertum strengste Begrenzung den Diakonen gegenüber konstatiert (supra, 11). Interessant ist es nun, was die die anderen Überlieferungen aus Theodor aussagen. Während die Quelle, U 16 (Finsterwalder, 315) die Verhältnisse in Rom mit keinem Wort erwähnt, bietet die Quelle, CO 36, die die römische Tradition überliefert, den Diakonen das Brot an einer von den Priestern separaten Stelle zu brechen (Finsterwalder, 273). Zum ganzen möge man ferner vergleichen, J. P. de Jong, "Brotbrechen," LThK, 1958, 2, 707 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 369 - 385 (besonders 376). Auch zu empfehlen: J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte, 145.

[41]Barsanuphios, Frage und Antwort, 244, I. Doens, "Kltere Zeugnisse," 54.

[42]J. Quasten, "Mysterium tremendum;" - derselbe Autor bringt uns eine schöne Auslese aus der Eucharistieauffassung Johannes Chrysostomus', Patrology, III, 480; cf., auch J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 49 ff.

[43] "Βλέπω οὖν αὐτὸν κατέχοντα τὸ ἅγιον ποτήριον, καὶ ἐπιδιδόντα." Johannes Moschus, Pratum spirituale, c. 219, PG 87, 3109 C; cf., J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479; Th. Klauser, "Diakon," 901; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155; S. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre, 43.

[44] Supra, 63.

[45] Jakob von Edessa, Frage 23, C. Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa (Leipzig, 1886), 19. Bei den Monophysiten scheint es nie diesbezüglich Schwierigkeiten gegeben zu haben (supra,, 86 - 90). Bei den Nestorianern durfte durchwegs der Diakon auch den Kelch spenden: Cf., Frage 94 des Isho 'yabh IV, Willem Cornelis van Unnik, Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho 'yabh IV, (Vermuteter Autor: Giwargis, Metrop. von Arbela und Mosul + ca. 987), (Haarlem: Joh. Enschedé en Zonen, 1937), p. 178. Die Sache auch bezeugt von Wilhelm de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern: Orientalia Christiana Analecta, 133 (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1947), 242. Diakone überbringen die Eucharistie ins Gefängnis (cf., Oscar Braun, Das Buch der Synhados (Stuttgart und Wien: Jos. Rot'sche Verlagsbuchhandlung, 1900), 95). Jedoch hat es, wie die Synode von Mar Jésuyahb (585) bezeugt, Fälle gegeben, wo, falls nicht genug Priester vorhanden sind, der Bischof vom Thron heruntersteigen müsste, ohne dass überhaupt vom Diakon die Rede ist (c. 2, J. - B. Chabot, Synodicon Orientale ou

Recueil de Synodes Nestoriens (Paris: Imprimerie Nationale, Librairie C. Klincksieck, 1902), p. 429 f.). Im neunten Jahrhundert gibt es einen isolierten Fall, wo hervorgeht, dass Diakone den Kelch nicht spenden dürfen (W. C. van Unnik, Nestorian Questions, 135). Auch kann es vorkommen, dass sie bei der Messe beide Gestalten spenden dürfen: Isho 'yabh IV, Frage 23 (van Unnik, 165). Das Opfer dürfen die Diakone nicht darbringen (de Vries, Sakramententheologie, 139 f.). Weiter haben sie nach de Vries (ibid., 140) die Vollmacht, im Notfall den Kelch zu bezeichnen und so konsekrieren, wie dies nun auch zu verstehen ist. Fälle hat es gegeben, wo der Priester vom Diakon die Eucharistie empfängt, was stricte verboten wird. Dazu cf., Synode von Mar Aba I (544) c. 14, Chabot, Synodicon, 557; Synode von Mar Jésuyahb I, c. 3, ibid., 430. Die Synode von Mar Aba I verbietet den Diakonen ferner unter Strafe der Exkommunikation, neben den Priestern zu sitzen (c. 14, ibid., 557).

[46]Theodor Studita, II, Epist., 219, Frage 4, PG 99, 1661; cf., N. Iung, "Communion," 1107.

[47]Supra, 48; infra, 261 - 265.

[48]Franz Xaver Funk, "Der Kommunionritus," in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, ed., F. X. Funk, I, (Paderborn, 1897), 304 f.; J. P. de Jong, "Le Rite," ALw, 250, der darauf aufmerksam macht, dass die Intinktion unter dem Patriarchen, Michael Cerularius (+ 1058) in Konstantinopel noch nicht praktiziert wurde; cf., auch J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 477.

[49]Frank Edward Brightman, Liturgies Eastern and Western, I, Reprint of the edition (1896) (Oxford: Clarendon Press, 1965), p. 241; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; Missarum Sollemnia, II, 474; Alphonsus Raes, Introductio in Liturgiam Orientalem, (Romae: Pontificium institutum studiorum orientalium, 1947), p. 106, der uns mitteilt, dass bei den Kopten auch die Intinktion vorkommen könne. In einem solchen Fall ist allein der Priester der Spender.

[50]Donald Attwater, The Christian Churches of the East (Revised edition; Milwaukee: Bruce, 1962), II, p. 180; F. E. Brightman, Liturgies, I, 298; J. Corblet, Histoire, I, 283; Eusèbe Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio (2. Ausg.; Francofurti ad Moenum, 1847), I, p. 263 u. II, p. 118; S. Salaville et G. Nowack, Le rôle du diacre, 83; I. Ziadé, "Orientale (Messe), DThC, 1932, 11, 1465 f.

Die spätere Entwicklung im Okzident

[1]Es dreht sich natürlich um eine Wechselwirkung der Sachverhalte.

[2]Concilium Arausicanum, c. 21 (22), CChr 148, 84.

[3]Ibid., c. 22 (23), CChr 148, 84.

[4]Concilium Arelatense II, c. 4, CChr 148, 114; auch cf., c. 45, ibid., 123.

[5]Concilium Agathense, c. 9, CChr 148, 198; cf., zum ganzen, ibid., 196 - 200.

[6]Cf., W. Croce, "Histoire," 61.

[7]Supra, 25.

[8]"Ut diacomus, praesente presbytero, eucharistiam corporis Christi populo, si necessitas cogit, iussus eroget." Statuta ecclesiae antiqua, c. 58 (38), CChr 148, 176; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 20, 7, Bd. I, p. 87; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 415; P. Browe, "Sterbekommunion," 3; J. Corblet, Histoire, I, 283; Th. Klauser, "Diakon," 901; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155; H. Tourneley, Praelectiones, I, 5, 2, p. 505. Die sogenannten Statuta ecclesiae antiqua, welche früher unter dem irreführenden Titel: "4. Konzil von Karthago (398)" bekannt waren, haben mit Afrika nicht die geringste Verbindung. Cf., G. Bardy, "Afrique," DDC, 1935, I, 289; C. Munier, CChr 148, 163.

[9]Th. Klauser, "Diakon," 901.

[10]Burchard von Worms, Decr., V, c. 13, PL 140, 755.

[11]Ivo von Chartres, Decr., II, c. 23, PL 161, 166.

[12]Gratian, Dist., 93, c. 17, Friedberg, 324.

[13]"In secretario diacono inter presbyteros sedere non liceat, vel corpus Christi praesente presbytero tradere non praesumat. Quod si fecerit, ab officio diaconatus abscedat." Concilium Arelatense II, c. 15, CChr 148, 117; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 415; P. Browe, "Sterbekommunion," 3; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4,

10, 5, Bd., 1, p. 155; H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, p. 506. Übrigens wäre auch die Wiederholung bei Gratian zu vergleichen: Dist., 93, c. 14, Friedberg, 323 f.

[14]"Non in presbyterio residere, cum divina celebrantur, vel ecclesiasticus habetur quicumque tractatus. Sacri corporis praerogationem, sub conspectu pontificis seu presbyteri, nisi his absentibus, jus non habent exercendi." Gelasius, Epistola IX, Ad episcopos Lucaniae, c. 8, PL 59, 51; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 3, J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, p. 505.

[15]Ivo von Chartres, Decr., VI, c. 99, PL 161, 469.

[16]Gratian, Dist., 93, c. 13, 1, Friedberg, 323.

[17]"Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio sacramenti est, illi orare, huic psallere mandatur; ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat...." Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis, II, 8, 4, PL 83, 789; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 3; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 476; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155; F. Probst, Die abendländische Messe, 396. Die Stelle wurde von Amalar von Metz (+ 850) wiederholt: Regula Canonicorum, PL 105, 826.

[18]Anonymus, De 7 ordinibus, PL 30, 153; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 3 f.; E. Martène, ibid., I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155.

[19]Concilium Aquisgranense, c. 7, MGH, Legum sectio, III, Concilia, II, I, p. 321; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 4;

H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, p. 505.

[20]Zum Alter dieser Liturgie, cf., F. Cabrol, "Mozarabe (Messe)," DThC, 1929, 10, 2539; auch cf., J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, I, 58.

[21]"Sit Levitis porrigendi calicem cum corporis nitore contentio crebra, ut merito adpetant ethera regna." Missa s. Augustini, Marius Férotin, cur., Le Liber Mozarabicus Sacramentorum: Monumenta Liturgica, 6 (Paris: Firmin - Didot et C^ie, 1912), p. 414; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 3; F. Cabrol, "Mozarabe," 2539.

[22]"Nunc Agurius et Eulogius immaculati tui sanguinis ministrent poculum credentibus in salutem." Missa in diem s. Fructuosi, M. Férotin, ibid., 108

[23]"Te quesumus, eterne, terribilis et clementissime Deus...." Officium in diem s. Felicis, M. Férotin, ibid., 585; Cf., H. I. Marrou, "Von der Christenverfolgung Diokletians," 412.

[24]Cf., etwa F. Claeys - Bouuart, "Diacre," DDC, 1949, 4, 1202 ff.; W. Croce, "Histoire," 59 f.

[25]Cf., F. Claeys - Bouuart, ibid., 1202; Karl Rahner, "Bussdisziplin,"; Schmitz, I, 238.

[26]"Diacones possunt baptizare et penitentiam iudicare potum et cibum benedicere panem dare." Canones Theodori, CO 34, Finsterwalder, 273. Bei dieser Mitteilung sei allerdings Vorsicht am Platz. Die Quelle U 16 spricht folgendes: "Diacones possunt baptizare et cibum et potum benedicere non panem dare..

.." Finsterwalder, 315. Das unter Theodors Namen überlieferte und für die mittelalterliche Bussdisziplin sehr bedeutsam gewordene Poenitentiale wurde erst nach dem Tod Theodors in England zusammengestellt. Cf., Th. Schieffer, "Theodor von Canterbury," LThK, 1965, 10, 28. Welche von den beiden Quellen die ältere ist, kann ich nicht mit Sicherheit entscheiden. Im allgemeinen kann man wegen des Kontextes der bereits besprochenen "Brechungskanones" (supra, 166) und die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Quellen in ihrer Entstehungsgeschichte (cf., Finsterwalder, 69) annehmen, dass wir es mit einer variierenden Praxis zu tun haben. Wo die Quelle U verfasst wurde, wird man überhaupt strenger geurteilt haben, denn diese schweigt (bewusst oder nicht) von den römischen Verhältnissen (supra, 166).

[27]Supra, 12 - 27; 34 f.

[28]"...et diaconi post ipsum, confirmantes populo." Ordo IV (i.e. "Ordo von St. Amand"), Andrieu, II, 166; cf., Georg Nickl, Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl dem Grossen: Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, ed., Franz Pangerl, 2 (Innsbruck: F. Rauch, 1930), p. 65. Zum Ausdruck "confirmare" cf., J. Braun, Liturgisches Handlexikon, (2. Aufl.; Regensburg: Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pustet, 1924); Charles Du Fresne Du Cange, Glossarium ad sciptores mediae et infimae latinitatis, cur., monachorum O.S.B. et Congregatione Sancti Mauri, 6 Bände, II (Venetiis, 1736 - 1740), 897 f.

[29]"...et confirmant semper diaconi." Ordo XV (i.e. Capitulare ecclesiastici ordinis), ca. 8. Jh., Andrieu, III, 108; cf., G. Nickl, Der Anteil des Volkes, 66.

[30]Über den Erzdiakon (od. Archidiakon) cf., A. Franzen, "Archidiakon," LThK, 1957, 1, 824 f.; J. A. Jungmann, "Der Diakon," 320; P. A. Leder, Die Diakonen, 304 - 357.

[31]Infra, 261 ff.

[32]Ordo I, Andrieu, II, 103 f. Es dreht sich um die Kommunion der Vornehmen, denen der Erzdiakon den Kelch spendet.

[33]Cf., J. Braun, Liturgisches Handlexikon, 20 f.; G. Nickl, Der Anteil des Volkes, 63 ff.; F. Probst, Die abendländische Messe, 207 f.

[34]Ordo I, Andrieu, II, 104 f.; cf. Johannes Mabillon, Musaeum Italicum, II (Lutetiae Parisiorum, 1724), LIX. Zu den Platzverhältnissen cf., auch die Ausführungen bei S. Beissel, Bilder, 298 u. F. Probst, Die abendländische Messe, 262.

[35]Ordo I, Andrieu, II, 105; Ordo IV, ibid., 166; cf., S. Beissel, Bilder, 323; G. Nickl, Der Anteil des Volkes, 68.

[36]Innozenz III, De sacro altaris mysterio libri sex, PL 217, 911.

[37]Cf., J. Corblet, "Histoire," II, 48 f.

[38]"Diaconus....Ei liceat baptizare, populoque coenam Domini exhibere...." Hirtenbrief des Erzbischofs, Aelfrik von Canterbury an Bischof Wulfsige, c. 16, Hardouin, 6, I, 981;

cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 4; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155.

[39]Supra, 36.

[40]"...ut non nisi summa et gravi urgente necessitate diaconus baptizet, vel corpus Christi cuiquam eroget." Concilium Eboracense, c. 4, Mansi, 22, 653; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 5.

[41]Giraldus von Kambrien, Gemma ecclesiastica, ed., J. L. Brewer, Giraldi Cambrensis opera, in: Rerum Brittanicarum medii aevi scriptores, 21, II (London, 1862), 18; cf., P. Browe, ibid., 11.

[42]Supra, 36.

[43]G. Durandus, Rationale, IV, 54, 2, p. 185; ibid., II, 9, 12, p. 53: "...non tamen debent baptizare, nec Dominicum corpus dispensare nisi in necessitate, scilicet Episcopo, vel Presbytero absentibus, et jubentibus, nec possunt calicem benedicere." Supra, 21 ff.; infra, 189 ff. Man kann in Bezug auf den Ausdruck, "calicem benedicere," entweder der Theorie J. A. Jungmanns beipflichten, oder darin die Kelchspendung erblicken, wie ich es bereits früher selbst getan habe. Da aber einerseits die Frömmigkeitshaltung zur Zeit Durandus' eine dem Geist der alten Kirche diametral entgegengesetzte ist (meine Ausführungen bezeugen dies klar), die Parallele nochmals sehr deutlich auffällt und die Kelchkommunion jetzt in totalem Verfall ist (supra, 42 f.; infra, 261 ff.) ist ein Verbot für die Diakone, das Blut zu spenden, geradezu einleuch-

tend. Ausserdem wird meine Annahme von den Zeugnissen der kontemporären Quellen vollkommen gestützt.

[44]P. Browe, "Sterbekommunion," 3 - 14.

[45]Ibid., 4.

[46]"Ut infirmis eucharistiam non transmittatis nisi per presbyterum aut diaconum aut subdiaconum aut per aliquem sacris ordinibus mancipatum." Bischofskapitulare (9. Jh.), Victor Krause, "Die Münchner Hs. 3851 - 3853 mit einer Kompilation von 181 Wormser Schlüssen," Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, 19 (Hannover u. Leipzig, 1894), 117; cf., P. Browe, ibid., 4.

[47]"Ac vetaverunt a nullo homine Corpus et Sanguinem ...tare ad infirmum nisi sacerdotis solius." Concilium Ansenum, c. I, Mansi, 19, 101 (Ein Teil des Textes fehlt); cf., P. Browe, ibid., 4; James J. Hannon, Holy Viaticum (unpublizierte Lizentiatsthese) (Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1949), p. 21; Holy Viaticum: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 314 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1951), p. 21.

[48]"Infirmos....propria manu communicate." Rather von Verona, Brief Nr. 25, MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, I, 131; cf., P. Browe, ibid., 9.

[49]"infirmos...communicet per se,...ille ipse communicet populum...." Hinkmar von Reims, Capitula synod., II, 10, PL 125, 779; cf., P. Browe, ibid., 11; J. Hoffmann, Laienkommunion, 128.

[50]Cf., etwa R. Béraudy, "Le Culte," 465; Archdale A. King, Eucharistic Reservation in the Western Church (New York: Sheed an Ward, 1965),

[51]Sancimus etiam, ut ultra octo dies corpus Christi non reservetur: neque ad infirmos, nisi per sacerdotem, aut per diaconum, aut necessitate instante per quemlibet, cum summa reverentia deferatur." Concilium Londoniense, c. 2, Mansi, 21, 511; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 4; E. Dublanchy, "Communion sous les deux espèces," DThC, 1938, 3, 565; J. Hoffmann, Laienkommunion, 129.

[52]"Non permittant presbyteri diacones deferre infirmis sacrosanctum corpus Domini, nisi necessitate, cum sacerdos absens fuerit." Odo von Paris, Constitutiones Synodicae, c. V, 5, Hardouin, 6, II, 1939; cf., J. J. Hannon, Holy Viaticum, 24; J. Hoffmann, ibid., 129.

[53]Concilium Domini Walteri, c. 3, Mansi, 22, 582; cf., P. Browe, ibid., 5.

[54]"Corpus autem Domini potest infirmus accipere a Procuratore, si sit diaconus." Antiqua statuta, II, c. 8, E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, 2, 2, Bd. I, p. 250; cf., P. Browe, ibid., 4; J. Corblet, Histoire, I, 283; J. Hoffmann, ibid., 129.

[55]Concilium Andegavense (1273), E. Martène, ibid., I, 5, 2, 2, Bd., I, 250 f.; cf., P. Browe, ibid., 5; J. Corblet, ibid.; J. Mabillon, Praefationes in acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti (Venetiis, 1740), p. 118.

[56]Concilium Nemausense, E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, 2, 2, Bd., I, p. 251; cf.,P. Browe, "Sterbekommunion," 5 f.; J. Corblet, Histoire, I, 283.

[57]Statuta Synodalia Ecclesiae Constantiensis in Normannia, c. 35, E. Martène et U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum, IV (Lutetiae Parisiorum, 1717), 811 E; cf., P. Browe, ibid., 5.

[58]P. Browe, ibid., 5 - 14; F. Claeys - Bouuart, "Diacre," 1203; J. J. Hannon, Holy Viaticum, (1951), 20 - 34.

[59]J. J. Hannon, ibid., 25 f.

[60]Amalarius von Metz, De ecclesiasticis officiis, 2, 12, PL 105, 1086 f.; cf., W. Croce, "Histoire," 54.

[61]W. Croce, ibid., 58.

[62]P. Browe, ibid., 10.

[63]Thomas Aquinas, Summa theologica, III, q. 82, a. 3, op. cit., supra, 159, Bd. IV, 387.

[64]Ibid.

[65]P. Browe, ibid., 5; supra, 34.

[66]Vor allem die Wechselwirkung zwischen den Haltungen zum Mysterium und dem Sexuellen.

[67]Supra, 19 f.

[68]Eine ähnliche symbolische Erklärung findet sich bereits bei Cyprian, Epist., 63, 13, Bayard, II, 208; auch cf., G. Durandus, Rationale, IV, 42, 5, p. 158; J. Quasten, Patro-

logy, I, 218 f.; A. Thomas, "Wein," LThK, 1965, 10, 995.

[69]...quod diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, jubente Episcopo vel presbytero; primo quidem quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi; secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatum; unde et snguini admiscetur aqua, quae significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotum et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis." Thomas Aquinas, Summa theologica, III, q. 82, a. 3, Bd. IV, p. 387; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 6 f.; Augustinus Kerkvoorde, "Die Theologie des Diakonates," in: Diaconia in Christo, 239.

[70]Cf., P. Browe, ibid., 7.

[71]Ibid.

[72]Ibid., 13 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 452.

[73]Supra, 133; infra, 261 ff.

[74]J. P. de Jong, "Le Rite," RB, 61, 35; ALw, IV, 251.

[75]Pierre Le Brun, Explication de la Messe: Lex Orandi, 9 (Paris: Éditions du Cerf, 1949), pp. 584 - 586. Antoine Villien, The History and Liturgy of the Sacraments, English Translation by H. W. Edwards (London: Burns Oates and Washbourne Ltd., 1932), p. 89, sagt richtig, dass man diese Er-

satzauffassung nicht beweisen könne. Ich halte sie aber, wie gesagt, für äusserst möglich und ausserdem muss ich darauf hinweisen, dass es auch andere Autoren taten. Cf., S. Beissel, Bilder, 324; J. Corblet, Histoire, I, 619 f. Einzelne Beispiele einer späteren Kelchspendung durch den Diakon bietet J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479.

[76]Supra, 9.

[77]Supra, 19 f.

[78]Johannes de Lugo, De sacramento Eucharistiae, Disp. XVIII, sect. I, Bd. IV, pp. 167 - 169.

[79]Concilium Tridentinum, Sessio XIII, c. 8, Schroeder, 355; cf., Stanislaus Woywod, A Practical Commentary on the Code of Canon Law, Revised and Enlarged Edition, rev., by Callistus Smith (New York City and London, 1963), I, p. 516. Man möge auch vergleichen: H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, 2, p. 504.

[80]"...comministri et cooperatores Corporis et Sanguinis Domini...." Pontificale Romanum, I, (Romae, 1962), p. 39. Cf., auch ibid., 38: "Diaconum enim oportet ministrare ad altare." und "...estote nitidi, mundi, puri, casti, sicut decet ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei." Bei der Weihe wird durch die Mitteilung des Hl. Geistes dem Diakon die Vollmacht zur Spendung der Eucharistie als solche überhaupt gegeben. Cf., meine Bemerkungen zur zweideutigen "Ex - licentia - theorie," supra, 45; zu diesem Problem cf., auch

F. Claeys - Bouuart, "Ordre en droit occidental," DDC, 1957, 6, 1145 ff.; Joseph P. Donovan, "When May Deacons Give Communion?" The Homiletic and Pastoral Review, 42 (1942), 823 - 826; A. Kerkvoorde, "Die Theologie des Diakonates," 235, der in Hinblick auf die durch die Weihe erteilte Vollmacht die Befugnisse des Diakons noch bedeutend erweitern will. Es wäre zum ganzen noch zu vergleichen: P. Jounel, "Les Ordinations," in: L'Église en Prière, p. 510; John H. Miller, Fundamentals of the Liturgy (1st ed., 3rd print.; Notre Dame, Indiana: Fides Publishers, Inc., 1964), p. 486; Karl Rahner, "Diakon III. In der Dogmatik," LThK, 1959, 3, 321 f.; E. Schillebeeckx, "The Catholic Understanding of Office in the Church," Theological Studies, 30, 4 (1969), 567 - 587; Herbert Vorgrimler, "Article 29," Commentary on the Documents of Vatican II, General Editor, H. Vorgrimler. Originaltitel: Das zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare (Freiburg, 1966), Translated by L. Adolphus, K. Smyth, R. Strachan, I (New York: Herder and Herder, 1967), p. 230; S. Woywod, Commentary, I, 516. Zur Entwicklung der Texte des Pontificale, cf., Bruno Kleinheyer, "Pontificale," LThK, 1963, 8, 613.

[81]"Minister ordinarius sacrae communionis est solus sacerdos." Can. 845, 1, Codex Iuris Canonici, (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1964), p. 283.

[82]"Extraordinarius est diaconus, de Ordinarii loci vel parochi licentia, gravi de causa concedenda, quae in casu necessitatis legitime praesumitur." Can. 845, 2, ibid.; cf., Heinrich Flatten, "Der Diakon nach dem heutigen Recht der la-

teinischen Kirche," in: Diaconia in Christo, p. 133; S. Woywod, Commentary, I, 516. Nach Alphons von Liguori (+ 1787) kann der Diakon im Notfall und in Abwesenheit des Priesters die Spendung vornehmen. Sowohl Alphons von Liguori als auch F. Suarez (+ 1619) erlauben es auch, falls es sich um einen Notfall drehe, den niederen Klerikern; cf., F. Claeys - Bouuart, "Diacre," 1203; Willibald M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, IV (Wien: Verlag Herold, 1966), p. 121.

[83]S. Woywod, ibid., I, 516.

[84]Ibid.; cf., auch die authentische Interpretation des Codex vom 13. Juli, 1930, welche dem Diakon bei der Kommunionspendung denselben Segen, wie er vom Priester erteilt wird, vorschreibt; cf., auch H. Flatten, "Der Diakon nach dem heutigen Recht," 134

[85]Cf., Can. 985, 7, Codex Iuris Canonici, 331.

[86]J. P. Donovan, "When May Deacons Give Communion," 823 - 826; H. Flatten, ibid., 134.

[87]Hannes Kramer, "Die liturgischen Dienste des Diakons," in: Diaconia in Christo, p. 378.

[88]Concilium Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia, "Lumen Gentium," V, 29, op. cit., supra, 141, p. 150. Zur Frage der Ehe hat man sich, was die Diakone betrifft, den paulinischen Anordnungen (supra, 24) zwar genähert, aber es noch immer unterlassen, daraus die ganzen Konsequenzen zu ziehen, Die jüngeren Diakone werden noch als Priesteraspiran-

ten einseitig aufgefasst, während man sich ältere verheiratete Diakone vorstellt. Die Rolle des Sexuellen ist noch immer eine enorme, wo es um die autorisierte Vollmacht, die heiligen Gestalten anzufassen, geht. Noch immer gibt es trotz des Konzilsdekrets in der Weltkirche äusserst wenig verheiratete Diakone, ein Faktum, das wir ruhig dem alten Tabugefühl zuschreiben können. Cf., auch H. Kramer, "Die liturgischen Dienste des Diakons," 371.

[89]"Lumen Gentium," ibid., 149 f.

[90]"Diaconi est, prout ei a competenti auctoritate assignatum fuerit,.... Eucharistiam servare et distribuere .... Viaticum moribundis deferre...." "Lumen Gentium," ibid., 149; cf., J. Colson, "Les diacres," 466 f.

[91]Supra, 43 u. 180 f. Man beachte die Bindung dieser Weihevollmacht, die auch in den meisten orientalischen Kirchen aktuell gegeben ist. Damit man über den fatalen Widerspruch besser urteilen kann, wird es sich lohnen, ein paar der übrigen Weiheritualien Aufmerksamkeit zu widmen. Für den byzantinischen Ritus: I. Doens, "Der Weiheritus des Diakons in der Ostkirche des byzantinischen Ritus," in: Diaconia in Christo, p. 58; bei den Maroniten: cf., I. Doens, "Die Weiheriten des Diakons in den Nichtbyzantinischen Ostkirchen," ibid., 67 f.; bei den Kopten, wo die Tradition nie gebrochen wurde und wo die Praxis also den durch die Weihe verliehenen Vollmachten entspricht: I. Doens, ibid., 63 f.; zum letzten Punkt cf., auch E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 1, 8, 11, Bd., II, p. 118.

[92]Cf., Codex Iuris Canonici, supra, 43 f.; H. Tourneley, Praeelectiones, I, 5, 2, p. 505.

[93]Supra, 180 f.

[94]Supra, 23 ff.; 130 ff.

[95]J. Corblet, Histoire, I, 283.

Schluss

[1]J. Corblet, Histoire, I, 284. Uber den Reformversuch des Strassburger Reformators, Martin Butzer im Jahre 1549 berichtet H. Krimm, "Der Diakon in den evangelischen Kirchen," in: Diaconia in Christo, p. 195 f.

[2]Supra, 16.

[3]Sterling Rayburn, "Le diacre dans l'Église Episcopalienne," in: Unam Sanctam, 59, p. 73.

[4]Supra, 41.

[5]Supra, 11, 14 ff., 34 ff.; cf. J. Colson, "Les diacres," 460.

[6]Supra, 10.

[7]Hieronymus, Epist. 146, CSEL 56, 308 ff; cf., J. Colson, ibid., 461; W. Croce, "Histoire," 47.

[8]W. Croce, ibid., 48.

[9]J. Colson, ibid., 462 f.; W. Croce, ibid., 48.

[10]I. Doens, "Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen," in: Diaconia in Christo, p. 137.

[11]J. Colson, "Les diacres," 461 f. u. 466.

[12]W. Croce, "Histoire," 49 ff.

[13]Supra, 23 ff.

[14]Supra, 23 ff., 180 f.; W. Croce, ibid., 61.

[15]W. Croce, ibid.

[16]Supra, 41 f.

[17]Supra, 42 f., 133.

[18]J. Braun, Liturgisches Handlexikon, 77. Gegen solche Definitionen reagiert man heute allgemein, cf., A. Kerkvoorde, "Die Theologie des Diakonates," 276.

[19]Supra, 26 f. Unter "glücklich" verstehe ich "besser" oder "der Situation des Diakons entsprechender."

[20]Cf., I. Doens, "Ältere Zeugnisse," 42.

[21]Ibid.

[22]Supra, 26 - 46.

[23]Robert Clement, "Situation presente du diaconat en Orient," in: Unam Sanctam, 59, pp. 64 - 68.

[24]Ibid., 67.

[25]Supra, 33; infra, 262; auch cf., Jacobus Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. Unveränderter Abdruck der 1730 in Venedig erschienenen Ausgabe (Graz: Akademische Druck-

und Verlagsanstalt, 1960), p. 129.

[26]Supra, 33 f.

[27]J. Corblet, Histoire, I, 283; in der griechischen Kirche besteht bei Todesgefahr die Ausnahme sicher, cf., I. Doens, "Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen," 149.

[28]Matthaios Blastares, Syntagma alphabeticum, Γ, 11, FP 42, 58.

[29]R. Clement, "Situation presente," 63.

[30]Supra, 4 - 7.

[31]Supra, 16 u. 19 ff.

[32]Supra, 9.

[33]Supra, 11 ff.

[34]W. Croce, "Histoire," 61.

[35]H. Kramer, "Die liturgischen Dienste des Diakons," 372.

[36]Supra, 6 f.; auch cf., A. Kerkvoorde, "Die Theologie des Diakonates," 251.

[37]Supra, 44.

[38]Supra, 4 - 13; 19; 19 f.; 23; 27 - 34; 180 f.

APPENDIX: SUBDIAKONE UND MINORISTEN

[1]Eusebius, Hist. eccl., 6, 43, Eduard Schwarz, rec., Eusebius, Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe (5. Aufl.; Berlin: Akademie Verlag, in Arbeitsgemeinschaft mit J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1952), p. 263; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 16, p. 417; Balthasar Fischer, "Esquisse historique sur les Ordres Mineurs," M-D, 61 (1960), 59. Über die symbolische, mit Berufung auf die apostolische Einsetzung (supra, 4 f.) einzuhaltende Siebenzahl der Diakone, die analog bei den Subdiakonen aufgefolgt wurde, ohne jedoch später immer eingehalten zu werden, cf., J. Daniélou, "Von den Anfängen," 210; Louis M. O. Duchesne, Origines du Culte Chrétien (3. ed.; Paris: A. Fontemoing, 1902), p. 10; G. Krüger, Die Rechtsstellung, 251 ff.; W. M. Plöchl, Geschichte, I, 63,

[2]J. Daniélou, ibid., 210.

[3]Hippolyt, Traditio Apostolica, 13, Botte, 32; cf., J. Quasten, Patrology, II, 187.

[4]J. Daniélou, ibid., 210. Cyprian kannte die Subdiakone ebenfalls, cf., etwa Epist. 8, 1, Bayard, I, 19 u. Epist. 9, 1, Bayard, I, 22; cf., ausserdem W. Croce,"Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung," ZkTh 70, (1948), 260; B. Kleinheyer, "Subdiakonat," LThK, 1964, 9, 1133.

Der Subdiakon

[1]"...nominabitur ut sequatur diaconum." Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 13, Botte, 32; cf., B. Kleinheyer, "Subdiakon," 1133; W. M. Plöchl, Geschichte, I, 64; F. Probst, Disziplin, 110 f.

[2]"Non imponatur manus super subdiaconum." Hippolyt, ibid.; cf., W. Croce, "Die niederen Weihen," 261; G. Durandus, Rationale, II, 8, 1, p. 51.

[3]"Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἔχειν χώραν ἐν τῷ διακονικῷ καὶ ἅπτεσθαι δεσποτικῶν σκευῶν." Concilium Laodicenum, c. 21, CSP, 139; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 3, p. 382 u. I, 25, 16, p. 419. Zum Begriff "Diaçonicon" cf., H. R. Percival, The Seven Ecumenical Councils, 140.

[4]Concilium Laodicenum, c. 20, CSP, 139.

[5]Constitutiones Apostolorum, VIII, 28, 4, Funk, I, 530.

[6]Supra, 23 ff. Beispielsweise möge man auch vergleichen Concilium Veneticum (i.e. Vannes), c. 11, CChr 148, 154 und ein Bischofskapitulare (5. Jh.), ibid., 140.

[7]Leo I. (+ 461), Epist. ad Anastasium, 14, c. 4, PL 54, 672 f.; cf., E. Schillebeeckx, Celibacy, 40.

[8]Concilium in Trullo, c. 6, CCO, 131 f.; cf., auch supra, 26 f.

[9]Concilium in Trullo, c. 13, CCO, 142.

[10]I. Doens, "Kltere Zeugnisse," 42.

[11]Supra, 18, 24 f., 28, 32, 36, 45.

[12]Supra, 23 ff., 34 f.

[13]Constitutiones Apostolorum, VIII, 11, 12, Quasten, Mon., XVI, 7, p. 211.

[14]Dieser Kanon (supra, 22) wurde dem Dekret Gratians inkorporiert, Dist. 93, c. 16, Friedberg, 324. Die Interpretation des Dionysius Exiguus (+ 550) wiedergibt das Wort "ὑπηρέτας" mit "Subdiakone," Mansi, 2, 575. Das Dekret Gratians betont anderseits, dass in den älteren Handschriften dafür das Wort "Diakone" zu finden sei, cf., die Randnote zum Kanon bei Friedberg, 323 f.: "In vetustioribus priscae versionis editionibus est: diaconum. Graece est ὑπηρέτας, quod Dionysius vertit: subdiacomus, et sic habetur in concilio Aquisgranensi." Auch Durandus hat die Stelle im Sinne Gratians angeführt, Rationale, II, 9, 12, p. 53. Damit ist aber noch lange nicht das letzte Wort gesprochen. Wie H. R. Percival, The Seven Ecumenical Councils, 147 und vor ihm Carl Joseph von Hefele, Conciliengeschichte, I (2. Aufl.; Freiburg im Breisgau, 1873), p. 766, festgestellt haben, kann es sich allein um den Subdiakon handeln. Die Erklärung der beiden Autoren will ich hier einerseits übernehmen und anderseits mit ausführlicheren Belegen unserer Analyse dienend ausbauen. Die Interpretation Zonars hatte schon lange auf den soeben zitierten Kanon 21 derselben Synode Bezug genommen: "Ἐπεὶ ἅπτεσθαι τῶν ἱερῶν σκευῶν αὐτοῖς οὐκ ἐφεῖται, οὐδὲ ἐν τῷ διακονικῷ ἐμφιλοχωρεῖν, καὶ τι ἐνεργεῖν ἐκεῖ, πολλῷ πλέον αὐτοῖς οὐ παραχωρηθήσεται τὸ ἄρτον διδόναι, τουτέστι μεταδιδόναι τοῖς πιστοῖς τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου, καὶ εὐλογεῖν τὸ ποτήριον τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου."

Rhalles und Potles, III, 193. Daraus geht nebst dem Kanon selbst stark hervor, dass der Subdiakon, der nicht einmal die heiligen Gefässe berühren durfte, für die Spendung selbst überhaupt nie in Frage kommen könnte. Es kann sich entweder um einen gewöhnlichen Fehler, den Gratian übernommen hat, drehen oder auch, was nicht überraschen würde, um eine bewusste Fälschung, damit unterstrichen werde, wo der "Platz" des Diakons ist. Dass das "Segnen" des Kelches mit der Spendung zu übersetzen ist, finden wir leider nicht im Bericht Zonars bezeugt. Den gewünschten Beweis bringt uns jedoch Aristenos, wenn er schreibt: "τὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἔργον οἱ ὑπηρέται τῆς ἐκκλησίας οὐ συγχεχώρηνται ἐκτελεῖν διὰ τοῦτο οὐδὲ ἄρτον ἢ ποτήριον διδόασι τῷ λαῷ." Rhalles und Potles, III, 193. Hier kommt zum Ausdruck, dass der Subdiakon von der Spendung des Brotes und des Kelches seine Finger fernhalten muss. Diese ist den Priestern und den Diakonen vorbehalten (supra, 26 ff.). An diesem Punkt möchte ich nochmals auf den Vorschlag J. A. Jungmanns zurückkommen (supra, 22), der sich angesichts der hier zitierten Stelle und des nicht zu verwechselnden Ausspruches Durandus' (175) kaum mehr halten lässt. Richtig haben daher H. R. Percival und C. J. Hefele die Verhältnisse dargelegt. Ferner möchte ich darauf hinweisen, dass man sich in dieser wie auch in anderen Sachen verschiedener Ausdrücke bedient hat, cf., etwa das "confirmare" in den römischen Ordines (supra, 37). Eine andere Lösung findet sich übrigens bei H. Tourneley, Praelectiones, I, 5, 2, 2, p. 509: "...illa porro oblatio panis

consecratoria non erat, sed ministerialis tantum, per quam Sacerdoti consecranti panis porrigitur seu exhibetur et datur. Pariter calicis benedictio consecratoria non erat, sed pure ceremonialis, quae impresso signo crucis fieri solebat: nempe Diaconi apud Graecos tum initio Liturgiae in calicem cum vino frigidam aquam, tum post consecrationem calidam, e cochleari instillant in modum crucis: haec autem crucis signatio et benedictio citato Canone Laodiceno prohibetur Subdiaconis, qui in jura Diaconorum involantes hanc usurpaverant et sibi arrogaverant. Idem crucis signum Archidiaconus, inquit Ordo Romanus, facit, infundens aquam in calicem." Bereits C. J. Hefele, Conciliengeschichte, I, 766, hat ein ähnliches Phantasiegebilde als nicht zutreffend zurückgewiesen.

[15]Concilium Aquisgranense, c. 78, MGH, Legum sectio III, Concilia II, I, p. 367.

[16]Supra, Note 14, 189 ff.

[17]Supra, 31.

[18]"Sin autem is, quem elegerunt, neque presbyter, neque diaconus sit, probatus tamen castitate et fide, consecret eum episcopus in illa consecratione, qua dignus sit, et fiat apocrisarius, et sanctae communionis minister, sic tamen, ut nec ipse habeat licentiam, quamvis ita electus est, in monasterio mulierum permanere." Kaiser Justinian, Nov., 123, 36, Haenel, (483 - 57), p. 160.

[19]Supra, etwa 62, 69, 70 f., 84, 97 f.

[20]"Nullus acolythorum, vel subdiaconorum rem consecratam a presbytero jam aliis porrigat: quia aliud est minister, aliud adsistens...." Burchard von Worms, Decr.V. c. 34, PL 140, 759.

[21]Supra, 39. Aus dem neunten Jahrhundert ist uns von Bar Hebraeus (+ 1286) ein isoliertes Zeugnis aus der antiochenischen Kirche überliefert worden (Nomocanon VII, sectio 8, Mai, X, pars II, p. 53): "Potest subdiacomus in sanctuaria versari, et sumere ex eo mysteria, quando non adest presbyter, aut diacomus. Novum (testamentum) legi non solet in bemate." Der Kanon hat als Überschrift "Cyriaci Amidae" i.e. Kyriakos von Antiochien (+ 817).

[22]"...subdiacomus ad infirmum Eucharistiam deferre legitur, sed eam ministrare sacerdos jubetur." E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, 2, 2, Bd., I, p. 251.

[23]Supra, 10, 59 , 135.

[24]"....Si autem in communicatione episcopo adiutorium necessarium fuerit, aliqui ex sacerdotibus, diaconis vel subdiaconis eos adiuvantes communicare populum in competenti loco veniant." Ludwig Fischer, cur., Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis: Historische Forschungen und Quellen, 2 u. 3 (München und Freising, 1916), p. 86; cf., J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479.

[25]Paschalis II., Epist. 42, Ad Anselmum Cantuar. Archiepiscopum, Mansi, 20, 1021.

[26]Supra, 39.

[27]Cf., die Belege pro et contra bei P. Browe, "Sterbekommunion," 6.

[28]"Subdiaconus is est qui diacono vasa porrigit, et omni cum humilitate ad altare sanctum eidem famulatur, vasa subministrans ad sacramentum Corporis Domini nostri pertinentia." Hirtenbrief des Erzbischofs Aelfrik von Canterbury, c. 15, Hardouin, 6, I, 981.

[29]"En Abyssinie, le diacre distribue le pain, consacré, et le sous - diacre présente le vin avec une cuiller d'or, d'argent ou de bois." J. Corblet, Histoire, I, 284.

[30]Wir müssen nach D. Attwater folgende Distinktion machen: A) Die äthiopisch katholische Kirche, cf., D. Attwater, I (1961), 145; B) Die äthiopisch monophysitische Kirche, cf., D. Attwater, II, 202.

[31]Ernst Hammerschmidt, "Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche," in: Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums: Symbolik der Religionen, ed., F. Herrmann, X (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1962), pp. 219 u. 224.

[32]A. Raes, Introductio, 106.

[33]E. Hammerschmidt, Kultsymbolik, 218 f.

Der Akolyth

[1]"Tarsicium sanctum Xpi sacramenta gerentem." Sancti

Damasi Papae, Carmen 18, Antonio Ferrua, Epigrammata Damasiana, (Roma: Pontificio Istituto di archeologia christiana, 1942), p. 117. Zur Stelle cf., A. Ferrua, ibid., 117 f.; ferner, A. Amore, "T(h)arsius," LThK, 1965, 10, 11; J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 5, p. 699; A. Bride, "Acolytat," Catholicisme, 1948, I, 83; N. Iung, "Communion," 1109; H. Leclerq, "Communion des absent et des infirmes," DACL, 1914, 3, 2438 f.; H. Moureau, "Communion Eucharistique, (Doctrine Générale)," DThC, 1938, 3, 491; F. Probst, Sakramente, 243.

[2]A. Amore, "T(h)arsius," 11.

[3]"...ad absentes acolythus sacra Dona deferebat." E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155. Diese Feststellung widerspricht dem Kontext des Autors deutlich. Auch J. Corblet scheint die Ansicht Martènes zu verten, Histoire, I, 522. Corblet bringt aber dafür auch keine Beweise. A. Bride, "Acolythat," 83, behauptet, dass die Akolythen im allgemeinen die heiligen Gestalten empfangen, damit sie diese den Gläubigen zur Kommunion reichen, Während dies eine Behauptung darstellt, die ebenfalls nicht bewiesen werden kann, fügt Bride nun kurz die von mir als die wahrscheinlichste gehaltene Auffassung hinzu.

[4]J. Hoffmann, Laienkommunion, 23. Später will Hoffmann allerdings plötzlich wissen, dass die Akolythen auch den Kranken die Eucharistie überbringen (ibid., 128), aber genau so wenig Beweise (i.e. keine) werden für die Meinung vorgelegt. Es gibt einige Autoren, die einfach in ähnlicher Weise behaup-

ten, dass die Akolythen die Kommunion ins Gefängnis tragen: cf., etwa J. Husslein, "Communion," 497; J. J. Megivern, Concomitance, 19 f. (hält das Gefängnis auch für möglich, aber behauptet nichts); H. Moureau, "Communion," 491; D. E. Sheehan, Minister, 10. Zu all diesen Lösungen kann vorläufig nur geantwortet werden: gratis asseritur, gratis et negatur.

[5]"De fermento vero, quod die Dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt; idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos. Quod per parraecias fieri debere non puto; quai nec longe portanda sunt sacramenta." Innozenz I (+ 417), Epist. ad Decentium, Petrus Coustant, Epistulae Romanorum Pontificium, I (Parisiis, 1721), p. 860; cf., Andrieu, II, 61 ff.; F. de Berlendis, De oblationibus, 36 - 38; N. Iung, "Communion," 1109; J. P. de Jong,"Le Rite," RB 61, 27; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 387; J. Mabillon, Musaeum Italicum, II, XXXVII - XXXIX; J. H. Miller, Fundamentals, 286; H. Moureau, "Communion," 491; D. E. Sheehan, Minister, 10 (will darin eine Übertragung an Kranke sehen, was direkt textwidrig ist).

[6]Cf., Mt. 13, 33 und die interessanten Berichte bei L. Eisenhofer u. J. Lechner, Liturgy, 322; J. P. de Jong, RB, 27; und vorallem J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 386 f.

[7]L. Eisenhofer u. J. Lechner, ibid., 322; J. H. Miller, Fundamentals, 286

[8]J. Bingham, Antiquities, XV, 4, 8, Bd. II, p. 800 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 387; J. H. Miller, ibid., 286.

[9]Supra, 128 - 135.

[10]R. Béraudy, "Le Culte," 466 f.; F. de Berlendis, De oblationibus, 156 ff.; L. Eisenhofer u. J. Lechner, ibid., 362; J. Hoffmann, Laienkommunion, 23 f.; J. A. Jungmann, ibid., II, 279 - 282 u. 447 f.; A. A. King, Reservation, 19 ff.

[11]J. Corblet, Histoire, I, 527 - 535; F. J. Dölger, "Die Eucharistie als Reiseschutz - Die Eucharistie in den Händen der Laien," AC, 5 (1936), 232 - 247; J. Hoffmann, ibid., 25; J. A. Jungmann, ibid., II, 448; A. A. King, ibid., 23 ff.

[12]Cf., J. A. Jungmann, ibid., II, 450.

[13]Ordo I, Andrieu, II, 73.

[14]Ordo IV, Andrieu, II, 164. Zur Patene cf., S. Beissel, Bilder, 320; zum Tuch ibid., 322.

[15]Ordo IV, ibid.; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 12, p. 405; J. A. Jungmann, ibid., II, 376.

[16]Ordo I, ibid., 100; Ordo IV, ibid., 164; cf., J. A. Jungmann, ibid., II, 376; nach dem altrömischen Weiheordo, Andrieu, III, 603, erscheinen diese Säckchen als Zeichen ihres Amtes; cf., J. A. Jungmann, ibid., II, 376; J. H. Miller, ibid., 286. Verfehlt ist daher die Ansicht R. Lesage's, "Acolytat," Catholicisme, 1948, I, 84, wenn behauptet wird, die Akolythen

haben bereits im fünften Jahrhundert die Säckchen nicht mehr übertragen bekommen. Was die Patene betrifft, wird diese nach dem Ordo I von zwei Subdiakonen getragen (cf., J. A. Jungmann, ibid., II, 376). Später geht allgemein diese Funktion auf den Subdiakon über, der zu Beginn des Offertoriums sowohl den Kelch als auch die Patene und die Hostien zum Altar bringt (cf., L. Eisenhofer u. J. Lechner, ibid., 298).

[17]Ordo I, Andrieu, II, 104 f.; cf., J. A. Jungmann, ibid., II, 475. Zu den scyphi cf., S. Beissel, Bilder, 299 u. 316.

[18]J. A. Jungmann, ibid., II, 479.

[19]Cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 6; supra, 39.

[20]P. Browe, ibid., 6.

[21]Supra, 46 - 49; 53 f.; auch cf., W. Croce, "Die niederen Weihen," 300 - 307; W. M. Plöchl, Geschichte, I, 65; F. Probst, Disziplin, 118.

[22]G. Durandus, Rationale, II, 7, 1, p. 50; man vergleiche ferner die Definition J. Brauns, Liturgisches Handlexikon, 9.

[23]W. Croce, "Die niederen Weihen," 258 u. 307 - 314; Th. Schnitzler, "Akolythen," LThK, 1957, 1, 245.

[1]J. Quasten, Patrology, II, 107 f., hebt mit Recht die grosse Bedeutung dieses Zeugnisses für die Eucharistie und Bussdisziplin hervor. Es wäre ausserdem zu vergleichen: J. Bingham, Antiquities, XV, 4, 9, Bd. II, p. 802; Paul F. Palmer, Sources of Christian Theology, II: Sacraments and Forgiveness: History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences (Westminster, Maryland and London: 1959); K. Rahner, "Bussdisziplin."

[2] "βραχὺ τῆς ευχαριστίας ἔδωκεν τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρεξαι κελεύσας καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξαι."
Dionysius von Alexandrien, Brief an Fabius, in: Eusebius, Hist. eccles., VI, 44, Schwarz, 266.

[3] "...ἀπέβρεξεν ὁ παῖς ἅμα τε ἐνέχεεν τῷ στόματι."
Schwarz, ibid.; cf., die gute Aufstellung bei J. Quasten, Patrology, II, 107 f.; ferner vgl. J. Bingham, ibid., XV, 4, 9, Bd. II, p. 801 f.; J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 5, p. 699; J. Bossuet, sous les deux, 60 f.; J. Corblet, Histoire, II, 285; F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, (Münster: Aschendorff, 1922), 570; E. Dublanchy, "Communion," 557; F. X. Funk, "Kommunionritus," 293; J. J. Hannon, Holy Viaticum, 11; J. Hoffmann, Laienkommunion, 76; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II,

479; H. Leclerq, "Communion," 2437; H. Moureau, "Communion," 491; F. Probst, Liturgie, 411; H. Tourneley, Praeelectiones, II, 6, 2, p. 41.

[4]Cf., J. Bingham, Antiquities, XV, 4, 9, Bd. II, p. 801 f.

[5]J. Quasten, Patrology, III, 309 f.

[6]J. Bossuet, sous les deux, 60 f.

[7]Cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 218 ff.

[8]G. Jacquemet, "Communion Eucharistique," Catholicisme, 1949, II, 1375 ff. Auch andere Autoren gibt es, die die Sachverhalte nicht genau unterscheiden: e.g. N. Iung, "Communion," 1109 ff.; J. J. Megivern, Concomitance, 18.

[9]Supra, 128; eine gute Zusammenstellung der Zeugnisse ist geboten bei: F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, 570; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 447 f.

[10]Damit kann nur der Diakon gemeint sein. Bemerke auch die Übersetzung bei P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter (Münster: Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, 1938), 4, der so übersetzt.

[11] "Τὸ δὲ ἐν τοῖς τοῦ διωγμοῦ καιροῖς ἀναγκάζεσθαι τινα, μὴ παρόντος ἱερέως ἢ λειτουργοῦ, τὴν κοινωνίαν ἰδίᾳ χειρὶ λαμβάνειν μηδαμῶς εἶναι βαρὺ περιττόν ἐστιν ἀποδεικνύναι, διὰ τὸ καὶ τὴν μακρὰν συνήθειαν τοῦτο δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πιστώσασται. Πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἔνθα μή ἐστιν ἱερεύς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες ἀφ' ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος καὶ τῶν ἐν τῷ λαῷ τελούντων, ὡς ἐπὶ τὸ

πλεῖστον, ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ὅτε βούλεται μεταλαμβάνει δι' ἑαυτοῦ. Ἅπαξ γὰρ τοῦ ἱερέως τὴν θυσίαν τελειώσαντος καὶ δεδωκότος, ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδωκότος εἰκότως μεταλαμβάνειν καὶ ὑποδέχεσται πιστεύειν ὀφείλει."

Basilius, can. 94, CPG, 192; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 4, p. 698; J. Bossuet, sous les deux, 72 f.; P. Browe, Die häufige Kommunion, 4; F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, 529; "Reiseschutz," 239; N. Iung, "Communion," 1111; J. M. Hanssens, "Le cérémoniel de la communion eucharistique dans les rites orientaux," Gregorianum, 41 (1960), 31; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 447; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, I, 4, 10, Bd., I, p. 156; J. J. Megivern, Concomitance, 20; H. Moureau, "Communion," 491. - Es muss hier auch auf den bereits zum Montanismus neigenden Tertullian (cf., J. Quasten, Patrology, II, 304 f. u. 331) einen Hinweis gegeben werden: Tertullian, De exhortatione castitatis, 7, CSEL 70, 138 f.: "Vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit (cf., I. Petr. 2, 4 - 10). Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessus sanctificatos deo. Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus; scilicet ubi tres, ecclesia est, licet laici (cf., Mt. 18, 19 f.) ....Igitur si habes ius sacerdotis in semetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis nec ubi necesse est habere ius sacerdotis." Supra, 10.

[12]H. Moureau, "Communion," 491; D. E. Sheehan, Minister, 10.

[13]Supra, 11.

[14]"Laicus enim non potest dare eulogiam." Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 28, Botte, 72. Das Wort "eulogia" bedeutet hier "Segen" - das Wort kann auch das gesegnete, nicht konsekrierte Brot bedeuten (cf., etwa: F. de Berlendis, De oblationibus, 32 - 43; P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche" 39 - 41; Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, phomechanischer Abdruck der Ausgabe (Freiburg, 1909), I (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960), 229 - 263; J. Hoffmann, Laienkommunion, 92 f.; G. Nickl, Der Anteil des Volkes, 68 - 71). Über den Segen cf., A. Hänggi, "Segen III. Liturgisch," LThK, 1964, 9, 592 - 596.

[15]Supra, Note 14.

[16] "'Αλλ' οὔτε λαϊκοῖς ἐπιτρέπομεν ποιεῖν τι τῶν ἱερατικῶν ἔργων, οἷον θυσίαν ἢ βαπτίσμα ἢ χειροθεσίαν ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην. 'οὐκ ἐαυτῷ' γάρ 'τις λαμβάνει τὴν τιμήν, ἀλλ' ὁ καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ.' διὰ γὰρ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου δίδοται ἡ τοιαύτη ἀξία. 'Ο δὲ μὴ ἐγχειρισθεὶς ταύτην, ἀλλ' ἁρπάσας αὐτὴν ἑαυτῷ, τὴν τιμωρίαν τοῦ 'Οχία ὑποστήσεται."

Constitutiones Apostolorum, III, 10, Funk, I, 201; cf., II. Chron. 26, 16 ff.; Ex. 28, 1; Lev. 9, 7 u. 16, 6; Hebr., 5, 4.

[17] "Μηδεὶς τῶν ἐν λαϊκοῖς τεταγμένων ἑαυτῷ θείων μυστηρίων μεταδιδότω παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου. 'Ο δέ τι τοιοῦτον τολμῶν ὡς παρὰ

τὰ διατεταγμένα ποιῶν ἐπὶ ἑβδομάδα μίαν ἀφοριζέσθω, ἐντεῦθεν παιδαγωγούμενος μὴ φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν."

Concilium in Trullo, c. 58, CCO, 194 f.; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 7, p. 704; cf., N. Iung, "Communion," 1111; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479 f.

18 "Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι, ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου· μηδαμῶς ἐπὶ τούτῳ τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ ἀθεντίας, ἡνίκα δ'ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι, κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν." Concilium in Trullo, c. 69, CCO, 207; cf., J. Bona, ibid., II, 17, 7, 8, p. 706; P. Browe, "Mittelalterliche Kommunionriten," JL, 15 (1941), 35; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, I, 4, 10, 4, Bd. I, p. 155; Léonide Ouspensky, "Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone," aus dem Russischen übersetzt von Nikolay Ozolins, in: Symbolik der Religionen, X , p. 65. Jakob von Edessa, Frage 1 (C. Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, 11) verfügt, dass in besonders drängenden Fällen ein Laie den Altarraum betreten darf. Aus der Stelle geht hervor, dass es sich um Handwerker dreht. In Frage 2 (ibid., 11) heisst es, dass ein Junge, besonders wenn er im Dienst der Kirche ist, dort etwas holen darf und wieder wird klar, dass die Notsituation vorhanden sein muss. Während es im ersten Fall deutlich ist, dass es sich nie um die Zeit des Gottesdienstes drehen kann und auch mit der Eucharistie nichts zu tun hat, könnte es sich eventuell im letztgenannten Fall um das Viatikum drehen.

[19]Cf., Berthold Altaner u. Alfred Stuiber, Patrologie, 7. völlig neubearbeitete Auflage (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1966), p. 379; J. Huhn, "Ambrosius," LThK, 1957, 1, 429.

[20]Supra, 64 f.

[21]"ἐπειδὴ δὲ ὁ καιρὸς ἐκάλει τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ τὰ δῶρα προσενεγκεῖν, ἀναστὰς μετὰ τῶν ἴσων δακρύων τῶν ἀνακτόρων ἐπέβη· προσενεγκὼν δὲ ὥσπερ εἰώθει, ἔνδον παρὰ τὰς κιγκλίδας μεμένηκεν. ἀλλὰ πάλιν ὁ μέγας Ἀμβρόσιος οὐκ ἐσίγησεν, ἀλλ' ἐξεπαίδευσε τὴν τῶν τόπων διαφοράν. Καὶ πρῶτον μὲν ἤρετο εἴ τινος δέοιτο. τοῦ δὲ βασιλέως εἰρηκότος ὡς προσμένει τὴν τῶν θείων μυστηρίων μετάληψιν, ἐδήλωσεν ὑπουργῷ τῷ τῶν διακόνων ἡγουμένῳ χρησάμενος ὅτι· 'Τὰ ἔνδον, ὦ βασιλεῦ, μόνοις ἐστὶν ἱερεῦσι βατά, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασιν ἄδυτά τε καὶ ἄφαυστα. ἔξιθι τοίνυν καὶ τοῖς ἄλλοις κοινώνει τῆς στάσεως· ἀλουργὶς γὰρ βασιλέας, οὐκ ἱερέας ποιεῖ.' καὶ ταύτην δὲ ὁ πιστότατος βασιλεὺς ἀσμένως δεξάμενος τὴν εἰσήγησιν, ἀντεδήλωσεν ὡς οὐ θρασύτητι χρώμενος ἔνδον τῶν κιγκλίδων μεμένηκεν, ἀλλ' ἐν Κωνσταντινουπόλει τοῦτο εἶναι ἔθος μαθών."

Theodoret von Cyrus, Hist. eccles., V, 18, 20, GCS 44, 312 f.; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 3, p. 695 und II, 17, 8, p. 706; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 4, Bd. I, p. 155. Die Erzählung ist legendär, jedoch stehen geschichtliche Tatsachen dahinter. Die Verhandlungen haben sich brieflich abgespielt, cf., A. Seider, Des Bischofs Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte, BKV^2, 51 (1926), p. 292.

[22]Dionysius von Alexandrien, in: Eusebius, Hist. eccles., VII, 9, 4, Schwarz, 276.

[23]Cf., J. Braun, Liturgisches Handlexikon, 20 f., 57, 140 u. 309; P. Browe, "Mittelalterliche Kommunionriten," 32 - 42; G. Dix, The Shape, 480 - 485; L. Duchesne, Origines, 224; E. Hammerschmidt, "Kultsymbolik," 183 - 185; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 463 ff.; G. Nickl, Der Anteil des Volkes, 61 f.; L. Ouspensky, "Symbolik," 63 - 65.

[24]Cf., Chrysostomus Dahm, Die Kirche im Osten; Macht und Pracht der Patriarchen (Offenburg: Burda Verlag, 1964), p. 13 und die Tafeln 46, 104 u. 140.

[25]J. A. Jungmann, ibid., II, 479 f.

[26]"Laicus, praesentibus clericis, nisi ipsis probantibus, docere non audeat." Statuta ecclesiae antiqua, c. 38 (XCVIII), CChr 148, 172.

[27]"Laicus in ecclesia non debet recitare nec alleluia dicere sed psalmos tantum et responsoria sine alleluia." Canones Theodori, D 50, Finsterwalder, 243. Auch G 160, Finsterwalder, 244. Später wurde die Bestimmung im Poenitentiale Valicellanum (ca. 800), K 130, wiederholt (Schmitz, I, 338).

[28]"...quibusdam laicis...." Concilium Rotomagense, c. 2, Mansi, 10, 1199 f.

[29]Cf., J. Bingham, Antiquities, XV, 8, Bd. II, p. 799 f.; J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 19, 2, p. 726; J. Bossuet, sous les deux, 72; P. Browe, Die häufige Kommunion, 16; A. A. King, Reservation, 28 f.

[30]"Si visitet infirmos...si eos propria manu communicat et non per quemlibet laicum...." Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, Not. 19, ed. Wasserschleben, 21

[31]Cf., M. Fraeyman, "Krankensalbung," LThK, 1961, 6, 587 - 591.

[32]"Si ipse presbyter visitet infirmos, et inungat oleo sancto, et communicat per se et non per quemlibet, et ille ipse communicat populum, nec tradat communionem cuiquam laico ad deferendum in domum suam causa cujuslibet infirmi." Hinkmar von Reims, Capitula synod., II, c. 10, PL 125, 779; cf., R. Béraudy, "Le Culte," 454; P. Browe, "Sterbekommunion," 10 f.; J. Corblet, Histoire, I, 286; J. Hoffmann, Laienkommunion, 129.

[33]Cf., P. Browe, ibid., 9; J. Corblet, ibid.

[34]Cf., R. Béraudy, ibid., 454; P. Browe, ibid.; J. Corblet, ibid.

[35]"...per rusticos et immundos, sicut fieri solet," Ruotger von Trier, Capitula episcoporum, c. 6, TThZ, 52 (1941), 67; cf., J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 480.

[36]Burchard von Worms, Decr., V, c. 30, PL 140, 758.

[37]Ivo von Chartres, Decr., II, c. 39, PL 161, 169.

[38]Gratian, Dist., II, De Consecratione, c. 29, Friedberg, 2264; cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 7, p. 705.

[39]Concilium Rhemense, Cap. 8, Mansi, 10, 601.

[40]Cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 10; der befragte Kanon findet sich bei Regino von Prüm, De synodalibus causis, I, c. 121, Wasserschleben, 77 f. J. J. Hannon, Holy Viaticum, 20, zitiert angeblich diesen Kanon nach Hermann Th. Bruns, Bibliotheca Ecclesiastica, 2 Bände (Berolini, 1839), I, pars II, p. 268, als seiend Concilium Rotomagense, Cap. 8, c. 2. und gibt als Zeit dieser Synode das Jahr 650 an. Zwar findet sich bei Bruns die betreffende Synode von Rouen, die ungefähr im Jahre 878 abgehalten, aber von Bruns und vielen anderen Autoren früherer Zeiten um mehr als 200 Jahre vorverlegt wurde. Diesen Fehler hat Hannon nun übernommen. Bei Bruns steht jedoch an der angeführten Stelle ein anderer Kanon, den ich soeben erwähnt habe (supra, Note 28, 204). Es dreht sich also um einen Kanon, den Hannon nicht nach Bruns, wie angegeben, sondern nach einem anderen Autor zitiert hat. Dieser Kanon ist ferner mit dem hier behandelten, falschen Kanon der Synode von Reims identisch. Hannon behauptet ferner (ibid.), dass der Kanon dem Dekret Gratians inkorporiert wurde, was wahr ist (supra, Note 38, 205), aber nach einer anderen Überlieferung (supra) zustandekam.

[41]Supra, 19; infra, 273.

[42]Giraldus von Kambrien, Gemma ecclesiastica, Dist. I, I, Brewer, 13.

[43]Supra, 39. Cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, II, 17, 7, p. 705; P. Browe, "Sterbekommunion," 11; J. Corblet, Histoire,

I, 286; N. Iung, "Communion," 1110.

[44]Supra, 42.

[45]Supra, 38 f.

[46]P. Browe, "Sterbekommunion," 12. Cf., die Belege ibid.

[47]"At vir Dei utpote laicus et illiteratus, haec manibus contingere non praesumpsit, nec de solo erigere ausus fuit, mittensque pro priore Rogero, omnia ei seriatim retulit; et confessione facta, per manum illius cuncta, ut prius fuerant, supra Altare composuit." Reginald von Durham, De vita et miraculis s. Godrici, heremitae de Finchale, ed., J. Stevenson, The Publications of the Surtees Society, 20, (1847), 94. Cf., Note 6, ibid.; P. Browe, ibid., 12. Uber das spezielle Verhältnis dieses Mönches zur Eucharistie cf., P. Browe, Die häufige Kommunion, 117.

[48]Supra, 128 - 139.

[49]J. Corblet, Histoire, I, 286; cf., auch die Ansicht Cajetans (+ 1534) bei P. Browe, "Sterbekommunion," 14.

[50]"...lubricus homo multumque inhonestus. Ad hunc itaque veniens aliquando quidam laicus homo, rogabat eum pro quadam paupercula parochiana sua, quae in rure proximo commanebat ut eam citius visitaret, et morienti viaticum ministraret. Ipse vero, ut erat piger et negligens, ire recusavit, sed eidem laico corpus Domini committens, ait: 'Vade, et dicito clerico illi qui in ipso viculo habitat, ut morientem feminam adiens,

hanc ei eucharistiam tradat.' Erat autem nox. Abiens itaque homo cum Dominico sacramento, dum esset in itinere, reperit in ipsa via jacentem spiritum immundum, et quasi mortuum aliquem sudario candido coopertum. Quem cum primo vidisset, inhorruit, moxque signo crucis armatus et sacri corporis virtute confisus, declinavit paululum ab eo, et ita pertransiit. Tunc ille, qui mortuus videbatur, repente surrexit, et clamans ad eum, dixit: 'Nisi ille quem portas tibi nunc praesidio esset, utique malo tuo huc advenisses.' Quo dicto, versipellis insidiator evanuit, et ita nocenter innocens atque inutiliter utilis fuit, qui non modo non potuit malignitatem explere quam vellet, verum etiam, cogente Domino, confessus est veritatem quam dicere nollet." Zisterzienser Herbert, De miraculis, liber III, c. 24, PL 185, 1371; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 12.

[51] Supra, 59 f.

[52] Supra, 129. Cf., F. J. Dölger, "Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts," AC, 5 (1936), 56 ff.; A. v. Harnack, Die Mission, I, 108 - 126.

[53] Supra, Note 52.

[54] P. Browe, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters (Breslau: Verlag Müller und Seiffert, 1938), p. 31.

[55] Ibid.

[56] P. Browe, "Sternekommunion," 14.

[57] P. Browe, Die eucharistischen Wunder, 35.

[58]Ibid., 31.

[59]Cyprian, De lapsis, 25, CSEL 3, 1, 255.

[60]P. Browe, Die eucharistischen Wunder, 34; bezüglich eine derartige Zeitverschiebung cf., etwa supra, 67 f.

[61]J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 192 f.

[62]Ibid., 223; auch supra, 139.

[63]Infra, 284.

[64]Cf., J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 504 - 520.

[65]"Si Sacerdos ad aegrotum proficisci non possit, mitti posse dicunt Eucharistiam, etiam per saecularem et mulierem, in panno gossypino, vel charta munda, vel in pane, vel in cista, quae ad Ecclesiam referri jubetur; charta comburi, panis cum reverentia consumi." E. Renaudot, Liturgiarum orientalium, I, 270; cf., J. J. Hannon, Holy Viaticum, 41; J. Hoffmann, Laienkommunion, 129 f.

[66]E. Renaudot, ibid.

[67]Supra, 63.

[68]Jakob von Edessa, Frage 9, C. Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, 14. Zu den Missbräuchen, ibid., 13.

[69]Jakob von Edessa, Frage 3, ibid., 11 f.

[70]C. Kayser, ibid., 82 f.

[71]J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 194.

[72]Ibid., 196.

[73]Ibid., 225.

[74]Ibid., 231; cf., auch J. Bossuet, sous les deux, 80 ff.; J. J. Megivern, Concomitance, 78 - 104.

[75]Supra, 23 ff.

[76]Supra, Das ganze Frauenkapitel.

[77]Supra, 67; ein paar andere Ansichten über Laien aus späterer Zeit wären zu vergleichen bei P. Browe, Die häufige Kommunion, 37 u. 44.

[78]Ausser den dargebotenen Quellen, etc., möge man vergleichen: Franz Xaver Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1956), p. 56.

KAPITEL III: FRAUEN

Kurze Einleitung über den kultischen Dienst der Frau unter dem Gesichtspunkt des Befundes im Heidentum, im Alten Testament und dem nachexilischen Judentum sowie zum Beginn der neutestamentlichen Religion und zu apostolischer Zeit

[1]Auf die interessanten Quellen kann ich leider in ihrer prächtigen Vielfalt hier im Einzelnen nicht eingehen. Es muss daher auf die benützte Literatur einen extra Hinweis gegeben werden, die darüber detaillierte Auskunft gibt.

[2]J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlicher Frühzeit: LQF, 25 (1930), p. 111; "The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity," Reprint from: The Catholic Historical Review, 27, 2 (July, 1941), 3.

[3]Das Seistron wurde im Dienst der Himmelskönigin Hathor dazu verwendet, die bösen Geister abzuwenden (cf., J. Quasten, Musik und Gesang, 38), ganz besonders den üblen Seth (Typhon) (cf., J. Quasten, ibid., 38 f. u. 66 f.). Die Musik war vor allem im Isiskult beliebt (cf., J. Quasten, ibid., 65 ff.). Ausserdem cf., F. X. Arnold, Mann und Frau in Welt und Kirche (2. Aufl.; Zürich: Christiana - Verlag, 1959), p. 22 f.; Elsie Thomas Culver, Women in the World of Religion (Garden City, New York: Doubleday and Company Inc., 1967), p. 8 ff.;

Johannes Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum (Leipzig: Koehler und Amelang, 1954), p. 14; René Metz, "Recherches sur le statut de la femme en droit canonique: bilan historique et perspectives d'avenir. Problèmes et méthodes," L'Anné Canonique, 12 (Paris, 1968), 93; Leopold Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902), p. 38 f.

[4]Cf., Albrecht Oepke, "γυνή", Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. Gerhard Kittel, I (Stuttgart, 1933), 786; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 38 f.

[5]J. Quasten, Musik und Gesang, 8 f. + Tafel 1; Zur Rolle der griechischen Frauen im Gottesdienst cf., auch J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 52 f.; A. Oepke, , 786.

[6]F. X. Arnold, Mann und Frau, 76 f.; J. Quasten, ibid., 11 f.; "Singing," 3 f.

[7]A. Oepke, ibid., 786.

[8]J. Quasten, Musik und Gesang, 14 u. 235 ff.

[9]Ibid., 112 f.; "Singing," 4 f.

[10]F. X. Arnold, ibid., 77 f.; A. Oepke, ibid., 786; J. Quasten, Musik und Gesang, 235; L. Zscharnack, ibid., 38.

[11]E. T. Culver, Women, 13 - 40; A. Kalsbach, "Diakonisse," RACh, 3 (1957), 927; E. Koffmahn, "Frau," Bibeltheologisches Wörterbuch, ed. Johannes Bauer, I (Graz - Wien - Köln: Verlag Styria, 1967), p. 409 f; A. Oepke, ibid., 787; J. Quasten,

Musik und Gesang, 113 f.; "Singing," 5; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 39.

[12]A. Oepke, "γυνή," 787; L. Zscharnack, ibid., 39.

[13]A. Oepke, ibid., 787; L. Zscharnack, ibid., 44.

[14]A. Oepke, ibid., 787; E. Koffmahn, "Frau," 410; J. Leipoldt, Die Frau inder antiken Welt, 77 ff.

[15]Gen. 1, 26 f.; cf., E. T. Culver, Women, 17 f.; Joseph A. Wahl, The Exclusion of Woman from Holy Orders: The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 110 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1959), p. 1.

[16]Cf., J. Leipoldt, ibid., 77; A. Oepke, ibid., 787; L. Zscharnack, ibid., 4.

[17]E. Koffmahn, ibid., 410.

[18]Supra, 81 - 85; cf., L. Zscharnack, ibid., 40 - 43.

[19]Cf., E. T. Culver, ibid., 49 - 54; Peter Ketter, "Die Frau im Dienste der kirchlichen Gemeinde zur Zeit der Apostel," Theologisch - praktische Quartalschrift, 88 (Linz, 1935), 36 - 52 u. 262 - 268; Christ and Womankind, translated from the 2nd revised and enlarged edition by I. Mc. Hugh (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952); E. Koffmahn, ibid., 410 ff.; R. Metz, "Recherches," 93; A. Oepke, ibid., 787; B. Reicke, Diakonie, 30; K. Heinrich Schäfer, Die Diakonissenstifter im deutschen Mittlealter: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 43 u. 44 (Stuttgart, 1907), p. 25; L. Zscharnack, ibid.,

16 - 19.

[20]Cf., E. T. Culver, Women, 54 - 65; Josef Funk, "Klerikale Frauen?" Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht, 14. Jhg. (Wien, 1963), 271 ff.; Karl Hörmann, Handbuch der christlichen Moral (Innsbruck - Wien - München: Tyrolia - Verlag, 1958), p 66 f.; P. Ketter, "Die Frau;" Christ and Womankind; E. Koffmahn, "Frau," 412 ff.; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 117 - 146; R. Metz, "Recherches," 92 f.; A. Oepke, "γυνή," 787 f.; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 25 f.; L. Zscharnack, Der Diens der Frau, 44 - 77, 100 - 104, 123 - 136.

[21]Gal. 3, 27 f.; cf., F. X. Arnold, Mann und Frau, 21 f.; Lars Johan Danbolt, "Professor Odland og problemet kvinnelige predikanter," Tidsskrift for teologi og kirke, 3 + 40. Aargang (Oslo, 1969), 162; R. Metz, "Recherches," 96; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 5.

[22]Röm. 16, 1; I. Tim. 3, 11; I. Tim. 5, 9 ff.; I. Kor. 7, 8 ff.; Es ist kontrovers, ob man von den Diakonissen in den Paulinen das spätere Amt ableiten kann. Zur Diskussion cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne," M-D, 61 (1960), 70 - 79; Joseph Ignaz von Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, (2. Aufl.; Regensburg, 1868), 327 ff.; Enciclopedia de la Religión Católica, 1952, 3, 100; A. v. Harnack, Die Mission, I, 106; A. Kalsbach, "Diakonisse," 917 f.; August Ludwig, Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche; einzeln Abdruck aus der Theologisch - praktischen Monatsschrift, (München, 1910),

2 f.; A. Oepke, "γυνή," 788 f.; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 44 - 58, 99 - 104.

[23]I. Tim. 2, 12 f.

[24]I. Kor. 14, 34 f.; Zur Diskussion cf., F. X. Arnold, Mann und Frau, 75; E. T. Culver, Women, 62; L. J. Danbolt, "Professor Odland," 161 - 171; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 73 f.; E. Koffmahn, "Frau," 413 f.; R. Metz, "Recherches," 97 f.; A. Oepke, ibid., 788; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 13 - 39; L. Zscharnack, ibid., 68 ff.

Eucharistische Funktionen bei den Sekten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und Observationen über die Stellung der Frauen in der Kirche im allgemeinen

[1]Über diesen verführungslustigen Kerl gibt Auskunft: J. Quasten, Patrology, I, 266.

[2] "Πάλιν δὲ γυναιξὶν ἐπιδοὺς ἐκπώματα κεκραμένα, αὐτὰς εὐχαριστεῖν ἐγκελεύεται παρεστὼτος αὐτοῦ. Καὶ τοῦτου γενομένου, αὐτὸς ἄλλο ποτήριον πολλῷ μεῖζον ἐκείνου, οὗ ἠ ἐξηπατημένη εὐχαρίστησε, προσενεγκών, καὶ μετακενώσας ἀπὸ τοῦ μικροτέρου, τοῦ ὑπὸ τῆς γυναικὸς ηὐχαριστημένου, εἰς τὸ ὑπ'αὐτοῦ κεκοσμημένον, ἐπιλέγων ἅμα οὕτως. Ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ανεννόητος καὶ ἄῤῥητος Χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν σὐτῆς, ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν. Καὶ τοιαῦτά τινα εἰπὼν, καὶ ἐξοιστηήσας τὴν ταλαίπωρον, θαυματοποιὸς ἀνεφάνη, τοῦ μεγάλου πληρωθέντος ἐκ τοῦ μικροῦ ποτηρίου, ὥστε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ. Καὶ ἄλλα τινα τοῦτοις παραπλήσια ποιῶν ἐξηπάτησε

πολλοὺς, καὶ ἀπαγήσχεν ὀπίσω αὐτοῦ."

Irenäus, Adversus haereses, I, 13, 2, i.e. I, 7, 2, William Wigan Harvey, Sancti Irenaei Lugdunensis libros quinque adversus haereses, republished from the edition (Cantubrigiae, 1857) (Ridgewood, New Jersey, U. S. A.: Gregg Press, 1965), p. 116 f.; cf., A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1 (2. Aufl.; Freiburg im Breisgau, 1886), 196; Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910), p. 108; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 196 f.; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 173.

[3]J. Leipoldt, ibid., 197.

[4]Ibid.

[5]Ibid.; cf., L. Zscharnack, ibid., 172 f., 175 - 179, 187 f.

[6]L. Zscharnack, ibid., 173.

[7]A. v. Harnack, Dogmengeschichte, I, 252.

[8]L. Zscharnack, ibid., 173.

[9]Ibid., 39 u. 167.

[10]"Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere forsitan et tingere." Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 41, Scriptores Christiani Primaevi, II, 45;

cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 7, Bd. I, p. 101 + XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 79; E. Dekkers, Tertullianus, 72; Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 101; J. Forget, "Diaconesses," DThC, 1939, 4, 695; A. v. Harnack, Mission, I, 106; Kirchenverfassung, 107; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 40; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 87.

[11]A. Kalsbach, "Diakonisse," 918 (Es wird auf Tertullian, De monogamia, 11 f. Bezug genommen).

[12]"Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tingere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare." Tertullian, De virginibus velandis, 9, 2, G. F. Diercks, Q. S. F. Tertulliani, De oratione et De virginibus velandis, Stromata patristica et mediaevalia, ed. Christine Mohrmann et Johannes Quasten, IV (Ultraiecti - Antverpiae: in aedibus Spectrum, 1956), p. 50; cf., Karl Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche: Handbuch der Kirchengeschichte, ed. Hubert Jedin, I (Freiburg im Breisgau: Herder, 1962), p. 235; J. Bingham, ibid., XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; J. Daniélou, ibid., 79; E. Dekkers, ibid., 73; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 40; L. Zscharnack, ibid., 89. - Dem evangelischen Geist widersprechend durften schon früh die Frauen nicht taufen. Die häufigen Verbote scheinen zu bezeugen, dass sie es öfters versucht haben.

Besonders interessant ist in dieser Verbindung die Begründung des Verbotes durch die syrische Didaskalie, dass sonst Christus von seiner Mutter getauft worden wäre (Didascalia Apostolorum, III, 9, Funk, I, 198 f.). Noch schärfer ist das Verbot der Apostolischen Konstitutionen (Constitutiones Apostolorum, III, 9, Funk, I, 199 f.). Wie es dagegen bei der Proselytentaufe im nachexilischen Judentum der Fall war, dass Frauen bei der Taufe von Personen weiblichen Geschlechts assistieren (cf., A. Kalsbach, "Diakonisse," 927), so ist dieser Brauch auch und ganz besonders wegen dem sich verschärfenden Schamgefühl im Christentum bis zum Aufhören der Erwachsenentaufe toleriert. Zum ganzen cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 8, Bd. I, p. 102 f.; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 416; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 83 ff. u. 93; G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie, (Giessen: J. Rickers'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1903), p. 96 ff.; Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 100 f.; J. Goar, Euchologion, 221; A. Kalsbach, "Diakonisse," 923; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 203 f.; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 4, 21; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, 8, Bd. II, p. 198; Johannes Chrysostomus Pankowski, De diaconissis (Ratisbonae, 1866), p. 27 f.; Mario Righetti, Manuale di storia liturgica, 4 (Milano: Editrice Ancora, 1953), p. 285; W. de Vries, Sakramententheologie, 145; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 6; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 89 - 99.

[13]J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12.

[14]"...taceant, inquit, et domi viros suos consulant." B. Luiselli, Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De baptismo, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum (Torino, 1960), p. 30; cf., J. Bingham, Antiquities, XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; E. Dekkers, Tertullianus, 72 f.; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 41.

[15]Der Name kommt von "κολλυρίς," i.e. ihr Opferkuchen. Cf., J. Bingham, ibid., XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 90 f.; F. J. Dölger, "Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien," AC, 1 (1929), 107 u. 110 ff.

[16]Die montanistische Häresie brach um 160 in Phrygien aus. Sie ist eine eschatologisch - rigoristische Bewegung, gegründet von Montanus (+ spätestens 179), der von seinen beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla gefolgt wurde. In Südgallien kannte man sie, wie es nach dem Zeugnis Eusebius' (Hist. eccles., 5, 3, Schwarz, 185), laut wird, bereits um das Jahr 177. Empfohlene Literatur: H. Bacht, "Montanismus," LThK, 1962, 7, 578 - 580; F. J. Dölger, "Die eigenartige Marienverehrung," 112 ff.; Pierre Champagne de Labriolle, La crise montaniste (Paris: Fondation Thiers, 1913); Wilhelm Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, aus dem Dänischen übersetzt von W. Baur (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929).

[17]Cf., F. J. Dölger, ibid., 107 u. 130 - 140; A. v. Harnack, Dogmengeschichte, II (1887), p. 451; J. A. Wahl, ibid.,

5; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 94. - Es war in der Antike normal, dass man Göttinnen solche Kuchen opferte (cf., F. J. Dölger, "Die eigenartige Marienverehrung," 125 f.).

[18]F. J. Dölger, ibid., 112.

[19]"Διηργοῦνται γὰρ ὥς τινες γυναῖκες ἐκεῖσε ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἀπὸ τῶν μερῶν τῆς Θράκης τοῦτό γε τὸ κενοφώνημα ἐνηνόχασιν, ὡς εἰς ὄνομα τῆς ἀειπαρθένου κολλυρίδα τινὰ ἐπιτελεῖν, καὶ συνάγεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ εἰς ὄνομα τῆς ἁγίας παρθένου ὑπὲρ τὸ μέτρον τι πειρᾶσθαι ἀθεμίτῳ καὶ βλασφήμῳ ἐπιχειρεῖν πράγματι, καὶ εἰς ὄνομα αὐτῆς ἱερουργεῖν διὰ γυναικῶν."
Epiphanius, Panarion haer., 78, 23, GCS 37, 473; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 7, Bd. I, p. 101 f.; J. Corblet, Histoire, I, 287; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 90; F. J. Dölger, ibid., 108.

[20]"...αἱ πᾶσαι δὲ ἀπὸ τοῦ ἄρτου μεταλαμβάνουσιν...."
Epiphanius, Panarion haer., 79, 1, 7, GCS 37, 476; cf., J. Corblet, ibid., I, 287; F. J. Dölger, ibid., 109; L. Zscharnack, ibid., 59 u. 95.

[21]J. Daniélou, ibid., 91; F. J. Dölger, ibid., 117 f.

[22]Zu den dogmatischen und religionsgeschichtlichen Problemen diesbezüglich, cf., vor allem F. J. Dölger, ibid., 118 - 126; auch cf., J. Barbel, "Kollyridianer," LThK, 1961, 6, 382 f.; Karl Bihlmeyer u. Hermann Tüchle, Kirchengeschichte, I, Das christliche Altertum (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1955), p. 362; J. Daniélou, ibid., 91; Karl Prümm, "Muttergottheiten," ZkTh, 54 (1930), 576.

[23]Cf., Karl Adam, Christ Our Brother, Originaltitel:

Christus unser Bruder; trans. by Dom Justin Mc Cann (New York: The Macmillan Company, 1935), p. 53 ff.; F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 39 ff.; J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 237. Es dreht sich bei den Kollyridianern um eine Uberbewertung des θεοτόκος - Titels. Bereits Origenes (+ 253) und später sogar Arius verwenden den Titel in orthodoxem Sinn. Im ganzen kann jedoch für eine Ableitung von dem Heidentum, wo Göttinnen eine grosse Rolle spielen, keine Rede sein. Dagegen gibt es bei den Kollyridianern Raum für eine solche Annahme. Diese könnten und da man sie in Arabien vorfindet, wo die Himmelskönigin Urania verehrt wurde, leicht und ohne weiteres eine dort herrschende Praxis auf die Marienverehrung in ihrem speziellen Kreis übertragen haben. Zum Problem als solches cf., K. Bihlmeyer u. H. Tüchle, Kirchengeschichte, I, 362; F. J. Dölger,"Die eigenartige Marienverehrung," 118 - 126 u. 135; A. v. Harnack, Dogmengeschichte, II, 451; J. Quasten, Patrology, II, 81. - Eine sexuelle Begründung wäre vielleicht auch nicht von der Hand zu weisen, cf., K. Prümm, "Muttergottheiten," 573 ff. - Uberhaupt ist anzunehmen, dass die Angelegenheit in Wechselwirkung von all diesen Faktoren beeinflusst wurde.

24 "ἐπίσκοποί τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες...." Epiphanius, Panarion haer., 49, 2, GCS 31, 243; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 7, Bd. I, p. 101; A. v. Harnack, Kirchenverfassung, 109; J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 196 f.

[25]J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt, 196 f.

[26]Epiphanius, Panarion haer., 79, 4, GCS 37, 478.; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 7, Bd. I, p. 101 f.; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 417; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 90 - 93; F. J. Dölger, "Die eigenartige Marienverehrung," 108; Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 101; J. Forget, "Diaconesses," 689; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 274; A. Kalsbach, "Diakonisse," 918; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, 8, Bd. II, p. 198; Charles R. Meyer, "Ordained Women in the Early Church," Chicago Studies, 4 (Spring, 1965), 4, 291; Johannes Morinus, Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus (Parisiis, 1655), III, 10, 1, p. 183 u. III, 10, 3, p. 190; M. Righetti, Manuale, 4, 285; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 7 u. 43; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 95.

[27]Epiphanius, Panarion haer., 78, 23, GCS 37, 473; cf., F. J. Dölger, ibid., 108.

[28]Cf., L. Zscharnack, ibid., 156 - 190.

[29]Cf., Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 10, Botte, 30; cf., J. Funk, "Klerikale Frauen?" 273; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12.

[30]J. Quasten, Musik und Gesang, 114; "Singing," 5 f.; auch cf., E. T. Culver, Women, 68; J. Funk, ibid., 273.

[31]J. Quasten, Musik und Gesang, 115 - 120; "Singing," 6 - 11.

[32]J. Quasten, Musik und Gesang, 120; "Singing," 10; Der Beweis Quastens von A. Oepke, "γυνή," 790 übernommen.

[33]Gegen das "Schwätzen" der Frauen richten sich bereits früh Stimmen. Cf., A. v. Harnack, Mission, II, 56 f.; B. Reicke, Diakonie, 87 f.

[34]Isidor von Pelusium, Epist., 1, 90, PG 78, 244; cf., J. Quasten, Musik und Gesang, 121 f.; "Singing," 11.

[35]J. Quasten, Musik und Gesang, 121 - 132; "Singing," 11 - 19.

[36]Cf., A. Oepke, "γυνή," 789; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 11 f.

[37]Cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 83 f. u. 89; J. M. Hanssens, La Liturgie d'Hippolyte, 372 f.; A. Kalsbach, "Diakonisse," 919.

[38]Cf., J. Daniélou, ibid., 70 - 83; A. v. Harnack, Mission, I, 106; A. Kalsbach, "Diakonisse," 917 f.; B. Reicke, Diakonie, 30.

[39]Cf., J. Daniélou, ibid., 83 f; A. Kalsbach, ibid., 917 ff.; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 129 - 149.

[40]A. Kalsbach, ibid., 924 f.; Contra - jedoch zu Unrecht - J. Funk, "Klerikale Frauen?" 279.

[41]Das Konzil von Nikaia bestimmt zwar, dass der Diakonisse die Handauflegung nicht zu verleihen ist, damit sie auf jeden Fall als zu dem Laienstand gehörend betrachtet wer-

den kann (Concilium Nicaenum, c. 19, COD, 14). Jedoch bestimmen die Apostolischen Konstitutionen gerade umgekehrt, dass sie diese erhalten soll (Constitutiones Apostolorum, VIII, 19, Funk, I, 524), was für die spätere Zeit von den Synoden und Vätern wiederholt wird. Während die Quellen die Annahme, der Diakonisse wäre eine Weihe unter irgendeiner Form nicht verliehen worden, verbieten, ist die Frage, was die betreffende Handauflegung im Osten betrifft, i.e. welche Vollmachten und welcher Status damit realisiert werden, Gegenstand der Kontroverse. Sicher muss man damit rechnen, dass es sich um einen klerikalen Ordo handelt, was aber den Zeugnissen gemäss nicht sofort besagen will, dass priesterliche Funktionen in engerem Sinn damit übertragen werden. Eine Meinung darüber, die deswegen als klassisch gelten kann, weil sie von den meisten Autoren mit Nuancen Unterschied vertreten wird, spricht J. Bingham, Antiquities, II, 22, 7, Bd. I, p. 101 so aus: "Yet we are not to imagine, that this consecration gave them any power to execute any part of the sacerdotal office (die Meinung Binghams hängt wieder ganz davon ab, was man unter "sacerdotal office" verstehen will), or do the duties of the sacred function. Women were always forbidden to perform any such offices as those." Zum ganzen cf., K. Algermissen, "Diakonessen," LThK, 1959, 3, 327 - 328; K. Baus, Urgemeinde, 354; J. Bingham, ibid., II, 22, 6 - 8, Bd. I, p. 100 ff.; F. Claeys - Bouuart, "Diaconesse," DDC, 1949, 4, 1193 - 1196; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 78, 82 u. 86 f.; Enciclopedia de la Religión Católica," 3, 101 f.; J. Forget,

"Diaconesses," 690 - 695; Funk, I, 198 f. u. 525; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 273 ff. u. 277; Jean Gaudemet, L'Église dans l'Impire Romain: Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, dir. Gabriel Le Bras, 3 (Paris: Sirey, 1958), p. 122 ff.; J. Goar, Euchologion, 220 f.; A. Kalsbach, "Diakonisse," 919 f.; H. Leclercq, "Diaconesse," DACL, 1920, 4, 727; A. Ludwig, Weibliche Kleriker; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, Bd. II, pp. 198 - 201; R. Metz, La Consécration des vierges dans l'Eglise Romaine: Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg, 4 (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), p. 157; "Recherches," 111; C. R. Meyer, "Ordained Women," 286ff. u. 298 ff.; J. Morinus, Commentarius, III, 10, pp. 182 - 192; Filippo Oppenheim, "Diaconessa," Encyclopedia Cattolica, 1950, 4, 1520 f.; J. C. Pankowski, De Diaconissis, 30 - 43; W. M. Plöchl, Geschichte, I, 66 f.; F. Probst, Disziplin, 145 ff.; M.Righetti, Manuale, 286; T. J. Riley, "Deaconess," New Catholic Encyclopedia, 1967, 4, 668 f.; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 46; D. E. Sheehan, Minister, 13; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 6 u. 54; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 113 - 139.

[42]Concilium Chalcedonense, c. 15, COD, 70; cf., Concilium in Trullo, c. 14, CCO, 143 f.; Nomocanon XIV. Titulorum, I, cap. 28, J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, II, 476; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 4, Bd. I, p. 100; J. Forget, "Diaconesses," 691 f.;

J. Funk, "Klerikale Frauen?" 278; R. Metz, La Consécration des vierges, 105; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 2, p. 188; J. C. Pankowski, De diaconissis, 23.

[43]Cf., Basilius, c. 44, CPG, 136; Concilium Chalcedonense, c. 15, COD, 70; cf., A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 7 f. Wie die Diakonisse leben muss wird von den Apostolischen Konstitutionen genau vorgeschrieben (Constitutiones Apostolorum, III, 8, 1 - 3, Funk, I, 197; VI, 17, 4, Funk, I, 341); cf., J. Goar, Euchologion, 220; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 189.

[44]"Eo autem tempore, quo diaconissae consecrantur, admonendae sunt, ut, si postea nupserint, vel aliam vitam elegerint, gladio ultore feriantur, et facultas earum monasteriis sive ecclesiis addicantur." Nov. 6, 6 (ca. 535), Haenel, (29, 6), 31; cf., F. X. Arnold, Mann und Frau, 78; J. Forget, "Diaconesses," 692; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 277; Edgar Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodovech: Geschichte des deutschen Kirchenrechts, I (Strassburg, 1878), p. 358 f.; C. R. Meyer, "Ordained Women," 293 f.; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 150 f.

[45]Ibid. Später heisst es "Caveant diaconissae cum masculis habitare, per quos inhonestae vitae suspectio possit emergere...." Nov. 123, 30, Haenel, (477, 51), 159. Falls sie es tun sollten, wird an derselben Stelle verfügt, dass sie zuerst der Priester ermahnen müsse, mit Männern nicht zu reden. Hilft es nicht, muss sie dem Kloster über-

geben werden. Hat sie Kinder, wird das Eigentum aufgeteilt. Einmal verheiratet konnten die Diakonissen nach der Tradition gewesen sein, aber für den Dienst mussten sie verwitwet sein. Cf., A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 7.

[46]Schon früh gilt die Exkommunikation als Strafe für Frauen, die sich dem Dienst Gottes näher widmeten, falls sie heiraten oder auf sexuelle Abenteuer ausziehen. Cf., etwa Concilium Arelatense II (442 - 506), c. 52, CChr 148, 124: "De puellis quae se voverant Deo...si post viginti et quinque annos aetatis ad terrenas nuptias sponte transierint...." Auch Concilium Turonense (453), c. 6, CChr 148, 146. Später erwähnen die Synoden auch die "Diakonisse," die, wie gesagt, cf., dazu die Erklärungen supra, 99 ff., mit ihrer orientalischen Schwester nicht identisch ist. Cf., Concilium Romanum I (721), unter Gregor II, cap. II, Mansi, 12, 263: "Si quis diaconam in coniugium duxerit, Anathema sit." Cap. XIV., Mansi, 12, 264: "Hadrianus filius Exhilarati, qui post praestitum sacramentum in apostolica confessione Epiphaniam diaconam illicito ausu in uxorem habet, anathema sit...." Cf., dazu J. Morinus, Commentarius, III, 10, 2, p. 188. Cap. XV., Mansi, ibid., "Epiphania diacona, quae post praestitum sacramentum cum Hadriano Exhilarati filio fuga lapsa est, anathema sit...." Cap. XVI. setzt für jene, die dem entkommenen Paar helfen, dieselbe Strafe fest (Mansi, ibid.). Noch ein Beispiel: Concilium Romanum II (743), unter Papst Zacharias, cap. V, MGH, Legum sectio III, Concilia II, pars prior, p. 13 f.: "...ut presbyteram, diaconam, nonnam aut monacham vel spiritalem comma-

trem nullus praesumat nefario coniugio copulari. Nam qui huiusmodi opus perpetraverit, sciet se anathematis vinculi esse obligatum et Dei iudicio condemnatum atque a sacro corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi alienum, statuente apostolica censura, ut quicumque sacerdotum eos communicare praesumpserit eorum consortio condemnatus sacerdotii sui honore privetur. Si autem hi, qui coniuncti sunt, ammoniti declinaverint et ab alterutrum fuerint divisi paenitentiae summitantur, ut sacerdos loci providerit." Cf., J. Morinus, Commentarius, III, 10, 1, p. 184.

[47]Für den Osten cf., z. B. Didascalia Apostolorum, III, 12, Funk, I, 208 - 210; Constitutiones Apostolorum, III, 16, 4, Funk, I, 209; VIII, 28, 4, Funk, I, 530; eine spätere arabische Edition der Kanones von Nikaia, c. 74, Gregorio de Rives, Epitome Canonum Conciliorum, I, (Monteregali, 1870), 437; Epiphanius, Panarion haer., 79, 3, GCS 37, 478; Testamentum Domini, II, 8, Rahmani, 129. Cf., J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 416; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 87; J. Forget, "Diaconesses," 689; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 274; A. Kalsbach, "Diakonisse," 919 - 922; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 4 u. 22; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 190; J. C. Pankowski, De diaconissis, 27 f.; D. E. Sheehan, Minister, 13; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 44; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 84 - 94. Für den Westen gibt es wenig Zeugnisse, obwohl damit natürlich die Praxis nicht zu leugnen ist. Dieses fällt dafür um-

so mehr ins Gewicht: Statuta ecclesiae antiqua, c. 100 (12), CChr 148, 184; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 9, Bd. I, p. 102; XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 279; J. Goar, Euchologion, 221; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 191; M. Righetti, Manuale, 285; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 59.

[48]Das Vorbild ist im Alten Testament zu suchen. Beispiele: Constitutiones Apostolorum, II, 57, 10, Funk, I, 163; VIII, 28, 4, Funk, I, 530; cf., J. Bingham, ibid., II, 22, 12, Bd. I, p. 103; J. Bona, Rerum Liturgicarum, I, 25, 15, p. 416; J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 87; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 274; A. Kalsbach, "Diakonisse," 920; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 22; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, 8, Bd. II, p. 198; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 2, p. 190; J. C. Pankowski, De diaconissis, 31; D. E. Sheehan, Minister, 13; W. de Vries, Sakramententheologie, 145; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 138.

[49]Constitutiones Apostolorum, II, 26, 6, Funk, I, 105; cf., C. R. Meyer, "Ordained Women," 297; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 190.

[50]Constitutiones Apostolorum, ibid.; cf., A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 4; E. Martène, ibid., II, 7, 12, Bd. II, 199.

[51]Constitutiones Apostolorum, VIII, 31, 2, Funk, I, 532 ff.; cf., Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 102; J. Goar, Euchologion, 222.

[52]Constitutiones Apostolorum, VIII, 13, 14, Funk, I, 516; Testamentum Domini, I, 22, Rahmani, 47; cf., J. Funk, "Klerikale Frauen?" 275; auf die weiteren Befugnisse, die alle unter dem Aspekt des Karitativ- Kultischen gesehen werden müssen, kann ich leider nicht mehr näher eingehen. Cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes;" A. Kalsbach, "Diakonisse," 919 ff.; A. Ludwig, Weibliche Kleriker; C. R. Meyer, "Ordained Women;" L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 79 - 153.

[53]Cf., Didascalia Apostolorum, III, 6, 1 f., Funk, I, 190; Statuta ecclesiae antiqua, 37 (99), CChr 148, 172; Concilium in Trullo, c. 70, CCO, 208.

[54]Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 18, Botte, 40; Constitutiones Apostolorum, VIII, 11, 11, Quasten, Mon., XVI, IV, p. 211; Testamentum Domini, II, 4, Quasten, Mon., XVII, V, p. 260; Kanones des Hippolyt, c. 18, PO, 31, 375.

[55]Man hat das griechische "γυναικίτες," das aber auch bloss als "Teil der Kirche für die Frauen" aufgefasst werden könnte, latinisiert.

[56]D. Attwater, The Christian Churches of the East, II, 209. Besonders in Ländern, wo die Kirche durch den Einfall der mohammedanischen Türken schwer getroffen wurde, hat sich diese Sitte lang gehalten. In Sarajewo sah ich dafür Beispiele. Auch in Griechenland sollen solche Einrichtungen sehr normal sein. Das Gynaeceum ist häufig mit einem Gitter versehen. Cf., auch J. M. Hanssens, "Le cérémonial," 59 f.

Die Entwicklung im Orient

[1]"Sunt enim domus, in quas diaconum ad mulieres non potes mittere propter gentiles, mittes autem diaconissas." Didascalia Apostolorum, III, 12, 1 f.; Funk, I, 208; cf., auch Didascalia Apostolorum, III, 12, 4, Funk, I, 210; und Constitutiones Apostolorum, III, 16, 1 f., Funk, I, 209, wo es klar wird, dass der Bischof nicht eine X-beliebige Frau für diesen Dienst erwählen darf; cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 85; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 274; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 4; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, 10, Bd. II, p. 199; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 189; J. C. Pankowski, De diaconissis, 26 f.; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 59; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 129.

[2]L. Zscharnack, ibid., 129 ff.

[3]Supra, Note 1.

[4]Gute Aufstellung bei A. Kalsbach, "Diakonisse," 921. Zur Freizügigkeit dieser Quelle im allgemeinen, supra, 27 f.

[5]"Si mulier praegnans aegrotet...et si nequit accedere (ad ecclesiam), diaconissa ad ipsam deferat communionem." Testamentum Domini, II, 20, Rahmani, 141; irrig ist die Aussage D. E. Sheehan's, Minister, 14: "Whether the deaconesses were allowed in the early days to carry the Eucharist to sick women is not absolutely certain." - Cf., sonst E. T. Culver, Women, 72; J. Daniélou, ibid., 85; J. Forget, "Diaconesses,"

687; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 275; A. Kalsbach, "Diakonisse," 921; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 4 u. 22; C. R. Meyer, "Ordained Women," 291; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 32; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 130.

[6]"Monachi absque presbytero et moniales absque diaconissa ne pergant ad synaxes; ut enim presbyter monachis ita et diaconissa monialibus praeest in divinis officiis." Rabulas von Edessa, FP 42, 18; cf., J. Funk, "Klerikale Frauen?" 275; A. Kalsbach, ibid., 922; K. H. Schäfer, ibid., 55.

[7]"Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι." Concilium Laodicenum, c. 11, CSP, 135; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 1, Bd. I, p. 99 u. II, 22, 14, Bd. I, p. 103; J. Forget, "Diaconesses," 687 u. 691; J. Funk, ibid., 277; A. Kalsbach, ibid., 921; E. Loening, Kirchenrecht, 132; C. R. Meyer, ibid., 304; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 192; J. C. Pankowski, De diaconissis, 43 f.

[8]Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 51. Das Wort "καθίστασθαι" ist hier mit "ordinari" wiedergeben. Cf., auch die Wiederholung bei Durandus, Rationale, II, I, 48, p. 47. Später hat man sich natürlich mit Vorliebe auf gerade diese Synode berufen: supra, 114. Cf., auch J. Mécérian, "Gregorios ibn al - 'Ibri," LThK, 1960, 4, 1207.

[9]Supra, 22, 51; cf., auch D. E. Sheehan, Minister, 12.

[10]"Ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας εἰς τὸ θυσιαστήριον εἰσιέναι." Concilium Laodicenum, c. 44, CSP, 148; cf., E. Loening, Kirchenrecht, 132; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 33; L. Zscharnach, Der Dienst der Frau, 97. - Während die Interpretation Pseudo - Isidors (Mansi, 2, 589) denselben Wortlaut wie der Konzilskanon hat, verhält es sich bei Dionysius Exiguus (Mansi, 2, 581) anders. Dieser fügt hinzu: "nec ea contingere, quae virorum officiis deputata sunt." Man vergleiche auch die sich der Bestimmung beipflichtenden Stimmen Aristenos, Balsamons und Zonars, die sich sofort auf das Trullanum (supra, 63) berufen: Rhalles und Potles, III, 212.

[11]Ein solides Zeugnis für den Kelchsegen am Amt, supra, 20 ff.

[12]Jakob von Edessa, Fragen 23 u. 24, C. Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, 19; cf., ibid., pp. 107 - 113; Cf., J. Forget, "Diaconesses," 690; A. Kalsbach, "Diakonisse," 922; L. Zscharnack, ibid., 97 f. - Bei der Krankenkommunion sah es so aus: Frage 10, Kayser, 14: "Addai: Darf jemand einem Kranken die Hostie durch eine Frau auf einem Kohlblatt oder auf Papier schicken? - Jakob: Im Papier und in einem reinen Stück Leinen. Wir haben ja schon vernommen, dass viele ein Stückchen von den Sakramenten sich getrauten dem Kranken so zu schicken, indem sie das Papier oder den Lappen im Feuer verbrannten. Doch schadet auch ein Kohlblatt nicht, indem dies auch nachher gegessen oder ins Feuer geworfen wird." (cf., auch p. 84 f.). Von einer solchen Praxis habe ich früher gesprochen

(supra, 72). Es dreht sich vornehmlich um eine Übertragung und nicht um eine Spendung in eigentlichem Sinn (supra, 59 ff.). Das Material für die Übertragung der Kommunion musste auf jeden Fall aus Pflanzenstoffen bestehen, da animalische Stoffe verpönt waren (infra, 250). - Jakob von Edessa, der uns im ganzen sehr grosszügig vorkommt, obwohl es in der Diakonissenfrage früher bereits mildere Stimmen gegeben hat (supra, 88 f.), musste wegen Strenge in der Durchführung der Kanones seinen Bischofssitz verlassen, cf., W. de Vries, "Jakob von Edessa," LThK, 1960, 5, 839 f. - Über "Addai" cf., Hugo Rahner, "Addai," LThK, 1957, I, 136. - Ähnlich wie das Zeugnis Jakobs von Edessa über die Diakonisse, klingt dies: Jakob von Edessa (i.e. Jakob Barâdai, + 578): FP 42, 53 f.: "Potestas infra altare omnino illi non est, quoniam et cum ordinatur, in ecclesia tantum stat. Et potestas, quam habet, haec est: ut verrat altare et accendat luminaria in sanctuario, et haec si non sit presbyter vel diaconus, qui sit propinquus. Ac demum habet potestatem, ut depromat sacramenta ex theca, ubi non adest presbyter vel diaconus et det mulieribus aut pueris. De altari autem non habet potestatem, ut ea depromat, neque ut ponat ea super illud (supra, 87), neque ut tangat omnino mensam vitae...." Cf., Henricus Denzinger, Ritus Orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe (Würzburg, 1863), I (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1961), p. 119; A. Kalsbach, "Diakonisse," 922.

[13] Supra, 31.

[14]Supra, 61.

[15]Supra, 61 f., 65, 135.

[16]Supra, 128 ff.

[17]Supra, 66.

[18]Supra, 89.

[19]Supra, 26 ff.

[20]"Mos in oriente seu ditione Antiochena obtinet, ut abbatissae monialium diaconissae sint, ac subiectis monialibus sacramenta distribuant, idque presbytero casto aut diacono absentibus dumtaxat, minime vero iis praesentibus." Severus von Antiochien, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 51); cf., H. Denzinger, Ritus Orientalium, II, 71; J. Forget, "Diaconesses," 690; A. Kalsbach, "Diakonisse," 922; H. Leclercq, "Diaconesse," 729.

[21]Supra, 82 ff., 86 ff.

[22]A. Kalsbach, ibid., 923; C. R. Meyer, "Ordained Women," 297.

[23]A. Kalsbach, ibid., 923 f.

[24]"Non permittitur diaconissae eucharistiam dare masculo, qui annum aetatis quintum excesserit." Johannes von Tela, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 51); cf., F. de Berlendis, De oblationibus, 39; H. Denzinger, Ritus Orientalium, I, 120; J. Forget, ibid., 690; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 278; A. Kalsbach, ibid., 922; H. Leclercq,

ibid., 729.

[25]"Diaconissa, cum thus ponit non debet suam vocem extollere et recitare orationem thuris." Johannes von Tela, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, pars II, p. 51).

[26]"Non est reprehensibilis mulier diaconissa, quae legit scripturas sacras, evangelium et cetera, in synaxi communi mulierum et in festis." Johannes von Tela, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, pars II, p. 51).

[27]"Cum non adest presbyter aut diaconus in coenobio sororum, diaconissa potest sanctuarium ingredi pro se et sororibus." "Diaconissae in sanctuarium ingredi non licet neque in aedem martyrum virorum neque in monasterium mulierum praeterquam proprium nisi negotium urgeat." Johannes von Tela, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 51); cf., J. Forget, "Diaconesses," 690; H. Leclercq, "Diaconesse," 729.

[28]Es wird auf die Menstruation angespielt, supra, 93 ff., 97 ff.

[29]"Cum non habet viam mulierum, licet ei ingredi in sanctuarium et dare sacramentum ac ministrare calicem, si fuerit necessitas; similiter etiam iussu episcopi potest in calicem infundere vinum et aquam." Johannes von Tela, (Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 51). Hier muss ich mich mit ein paar Autoren unterhalten!

J. Funk, "Klerikale Frauen?" 278 schreibt: "Ob man bei all diesen Funktionen die einschränkenden Bedingungen machen muss, 'beim Gottesdienst von Frauen und wenn kein Priester und Diakon anwesend ist' bleibt unsicher." - Dagegen scheint: Aus den Quellen geht ganz genau hervor, dass es in den meisten Fällen um Situationen geht, wo kein Priester oder Diakon zugegen ist. Jedoch dreht es sich in diesem speziellen Fall um die Assistenz bei der Darbringung des Messopfers. Kein Zweifel ist dem Wortlaut der Texte zufolge möglich! - A. Kalsbach, "Diakonisse," 922, scheint Johannes von Tela für die Theorie, dass alle Rechte der Diakonisse suspendiert sind, falls ein Priester oder Diakon anwesend ist, dem die Sorge für das Heiligtum zusteht, ins Gefecht führen zu wollen. - In diesem Fall gilt das aber, wie wir kontant beweisen können, nicht! - J. Forget, "Diaconesses," 690, leitet von Jakob von Edessa (supra, 86 f.) irrig eine absolut geltende Regel ab, wenn er wissen will: "...elles ne participaient pas directement aux fonctions de l'autel." - Ausserdem cf., J. Corblet, Histoire, II, 287; E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium, II, 124.

[30]Leider muss ich bedauern, dass mir I. - I. Kotzones, Ἰδιάζουσα περίπτωσις ἐκκλ. οἰκονομίας, (Athen, 1936) nicht zugänglich ist. J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 88, hat dieses Werk als Quelle für die Kommunionspendung etc. durch die Diakonisse bei den Nestorianern verwendet. Er schreibt: "Dans les communautés nestoriennes monastiques, ces diaconesses auront d'etonnantes attributions. Elles auront accès à l'ambon

(βῆμα) pour y lire l'Évangile; elles auront le droit d'encenser, mais non de bénir l'encens; elles pourront, en l'absence du prêtre, distribuer la communion aux moniales" (Kotzones, 12). Weiter p. 88 f. heisst es: "Dans une communauté de soeurs, en l'absence du prêtre ou du diacre, elles peuvent prendre le sacrement (μυστήρια) dans le paradis, mais non sur l'autel, pour le donner à ses soeurs et aux jeunes enfants (Asemani, Bibl. Or. III, 2, p. 851)." - Es scheint bei Daniélou eine Verwechslung mit den monophysitischen Quellen (supra, 86 ff.) vorzuliegen. - J. Forget, "Diaconesses," 690, weist mit einer ähnlichen Behauptung auf die Synode von Mar Georges I (676) hin. Dazu bedient sich der Autor des Werkes von J. - B. Chabot, Synodicon Orientale, 486, wo aber ausdrücklich nur von der Taufassistenz die Rede ist. - Die Quelle, auf die sich H. Leclercq, "Diaconesse," 728, bezieht, ist nichts anderes als die syrische Didaskalie, III, 12, 1, (supra, 85), die der Autor nach Mai, X, II, p. 50, ohne die Stelle zu zitieren angibt. - Andere Autoren behaupten dasselbe, allerdings ohne die Sache zu legitimieren. Cf., Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 101, mit dem diskriminierenden Kommentar: "mayores abusos;" C. R. Meyer, "Ordained Women," 291; F. Oppenheim, "Diaconessa," 1520; M. Righetti, Manuale, 286. - Meistens erwähnt man für die Praxis weniger oder gar nicht die Monophysiten. Viel eher dürfte H. Denzinger, Ritus Orientalium, I, 65, dem Sachverhalt gerecht werden, wenn er schreibt: "Multo strictiores hac in re se exhibent Nestoriani." Es gab bei den Nestorianern anscheinend auch Fälle, wo

man sogar dem Diakon das Recht zur Kelchspendung absprach (supra, 167 f.), obwohl dies bei weitem keine Norm, sondern eine Ausnahme bildet (supra, 33 u. 167 f.). Wieviel die Strenge demnach auf die Diakonisse eingewirkt haben wird, möchte ich dem Urteil meiner sehr verehrten Leser überlassen!

[31]Es wird sich wahrscheinlich um ein leises Gebet handeln, da ja die Frauen mit ihren Stimmen im Gotteshaus nie dominieren durften. Cf., J. Quasten, Musik und Gesang, 121; "Singing," 11; supra, 82.

[32]Supra, 210.

[33]"Et ita peragitur ordo de filiabus foederis, quae segregantur ad opus diaconatus. Ad altare autem non accedit, quia mulier est, sed tantum ad oleum unctionis. Et hoc est officium eius, ut oret in corde suo in capite filiarum foederis tempore officii (divini) et in fine orationis dicat amen, et ungat mulieres appropinquantes baptismo et ipsa admoveat eas ad (verbotenus): subtus manum sacerdotum; non enim est eis licitum ungere mulierem, sed tempore hoc ungunt, cum non fingat oculos suos sacerdos in feminam." Ex pontificali Nestorianum, FP 42, 54; cf., auch die Nationalsynode von Dovin, die im Jahre 527 bestimmt, dass andere Frauen die Diakonisse in diesem Amt nicht vertreten dürfen: c. 17, Charles Joseph Hefele, - H. Leclercq, Histoire des Conciles, II, 2, (Paris: Le touzey et Ané, Éditeurs, 1908), p. 1079; Synode von Mar Georges I (676) c. 9, J. - B. Chabot, Synodicon Orientale, 486; Johannes Moschus, Pratum Spirituale, c. III, PG 87,

2853. Ferner muss bemerkt werden, dass die Diakonisse Personen weiblichen Geschlechts nicht allein bei der Taufe, sondern auch bei der Krankensalbung salbt, cf., P. F. Palmer, Sources of Christian Theology, II, 273 - 320. Auch cf., J. Forget, "Diaconesses," 697. Eine sexuelle Begründung wird in beiden Fällen vorhanden sein.

[34]Cf., K. Hörmann, Handbuch der christlichen Moral, 273 f.; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, 12, Bd. II, 199; R. Metz, La Consécration des vierges, 60 f.; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 1, p. 183; III, 10, 2, p. 186; J. C. Pankowski, De diaconissis, 25; F. Probst, Disziplin, 144; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 155 f.

[35]Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 10, Botte, 30 (supra, 81); cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 81 f.; J. Quasten, Musik und Gesang, 122; "Singing," 12; M.Righetti, Manuale, 285.

[36]Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 18, Botte, 40 (supra, 84).

[37]Hippolyt, Traditio Apostolica, Botte, 88.

[38]Im Rahmen dieses Werkes kann ich leider über dieses brennend wichtige Thema nur kurz zu spechen kommen. - Hieronymus beklagt sich über die Gewohnheit der Römer, gleich nach dem Beischlaf zur Kommunion zu gehen (Epist. 49, Apologeticum ad Pammachium, n. 15, CSEL 54, 376). Bereits Dionysius von Alexandrien hatte sich, was das Gebet betrifft, dazu ge-

äussert und zwar mit Berufung auf 1. Kor. 7, 5. Er will es aber dem Gewissen des Einzelnen überlassen (c. 3, Charles Lett Feltoe, The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria: Cambridge Patristic Texts (Cambridge University Press, 1904), p. 103 f.). Besonders auf diesen Paulustext beruft man sich dauernd. Um die Zeitwende eines Hieronymus ist es ganz normal, dass man nicht nur gegen die Kombination von Gebet und Sex Stellung nimmt, sondern die Sache wird immer mehr mit dem Kommunionempfang in Verbindung gebracht, stellt doch die Eucharistie die Erfüllung des Gebetes dar. Der eheliche Geschlechtsverkehr wird als ein Hindernis für den Empfang betrachtet und die Eheleute müssen sich durch mehrtätige Abstinenz auf die Begegnung mit Christus in der Eucharistie vorbereiten, was später durch die Bussbücher und die Synoden durch genaue Anführung der Tagesanzahl, die variieren kann, aber in der Quadragesima besonders ausgedehnt wird, festgelegt wird. Falls die Gläubigen die Regel etwa brechen sollten und der Fall der kirchlichen Obrigkeit bekannt wird, wird über die "Schuldigen" eine kirchliche Strafe verhängt. Die Meinung eines Augustinus über die mit dem Sexualverkehr verbundene Lust ist sehr bekannt. Er hat so wenig wie die anderen Väter und die Kirche überhaupt die Ehe abgelehnt, aber mit der Lust stand es eben anders. Solche Auffassungen haben bis auf den heutigen Tag schwere Nachwirkungen und stecken selbstverständlich hinter der Haltung zur Zölibatsfrage und zum Frauenproblem etc. - Nun ein paar Bemerkungen über die Händewaschung. Es war zwar eine alte Sitte, sich vor

dem Gebet die Hände zu waschen, aber bald erleben wir, dass sie nicht bloss wie bei Hippolyt empfohlen wird, sondern man konvertiert sie quasi in eine Vorschrift für jene, die den Leib des Herrn empfangen wollen. Athanasius äussert sich dazu (Epist. heort., 5, PG 26, 1383) und ihm folgt Cäsarius von Arles (+ 543), Sermo 227, 5, CChr 104, 899 f.: "Omnes viri, quando communicare desiderant, lavant manus suas; et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant. Non est grave quod dico, fratres: quomodo viri lavant aqua manus suas, sic de eleemosynas lavent conscientias suas; similiter et mulieres, quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiant; sic corpus castum et cor mundum exhibeant, ut cum bona conscientia Christi sacramenta suscipiant." (cf., auch die Synode von Auxerre (578 - 585), cc. 36, 37 u. 42). Die Frau darf also, wie es aus den Worten hervorgeht, in Gallien die Eucharistie nicht mehr auf die blosse Hand empfangen, sondern hat für den Empfang ein Leinentuch mitzubringen (infra 250). - Vor der Konstantinischen Basilika war in Rom ein prächtiger Brunnen für den Zweck dieser Waschung errichtet und später wurde wegen der Menge durch Papst Symmachus (+ 514) ein zweiter gebaut. - Nun wissen wir anderseits, dass im Alten Testament die kultische Reinigung für beide Konkumbenten nach dem Coitus geboten war (Lev. 15, 18), dass normalerweise die Hand als pars pro toto gewaschen wurde (cf., etwa Dt. 21, 6; Ps. 26, 6; Ex. 18, 17 ff.) und dass später die Gebetsstätte am fliessenden Wasser errichtet wurde, damit jeder seiner Pflicht, bezüglich die kultische

Reinheit nachkommen könnte (cf., Apg. 16, 13) - Die zahlreichen Beispiele und deren Aussage konnte ich hier nur schwach andeuten. Auf zwei Faktoren will ich immer die Aufmerksamkeit hinlenken, i.e. die sich im vierten Jahrhundert ändernde Frömmigkeitshaltung, die durch ein stark alttestamentliches Gepräge gekennzeichnet wird und die Haltung zum Sexuellen, die damit als Begleiterscheinung gegeben ist. Dies könnte die Händewaschungszeremonie eventuell erklären. Es muss zwischen der Frömmigkeitshaltung und dieser Praxis eine Verbindung bestehen. Benützte Literatur: K. Adam, Christ Our Brother, 38 - 76; F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 15 - 63; S. Beissel, Bilder, 254 - 256; F. de Berlendis, De oblationibus, 114 u. 134 ff.; Joseph Blenkinsopp, Celibacy, Ministry, Church (New York: Herder and Herder, 1968), 21 - 26 u. 29 ff.; P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche," 136; Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters: Breslauer Studien zur historischen Theologie, 23 (Breslau: Verlag Müller und Seiffert, 1932), pp. 36 - 79 u. 114 - 136; Die häufige Kommunion, 6 - 25; Die Pflichtkommunion im Mittelalter, (Münster: Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, 1940), 1 - 92; W. Bunte, "Reinigung" Biblisch - Historisches Handwörterbuch, ed. Bo Reicke und L. Rost, 3 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966), 1581 - 1582; R. C. Dentan, "Hand," The Interpreters Dictionary of the Bible, II (New York and Nashville, Tennessee: Abingdom Press, 1962) 520 f.; J. Emminghaus, "Brunnen," LThK, 1958, 2, 728 f.; G. Fohrer, "Hand," Biblisch - Historisches Handwörterbuch, II, 631 f.; A. Franz, Die

kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, I, 43 - 50; J. Gaudemet, L'Église dans l'Impire Romain, 551 f.; J. Hoffmann, Laienkommunion, 94 f. u. 107 f.; Aloysius van Hove, Tractatus de Sanctissima Eucharistia, (2. ed.; Mechliniae: H. Dessain, 1941), p. 189; J. A. Jungmann, Die Stellung Christi; Missarum Sollemnia, II, 451 f. u. 471 f.; John T. Noonan, Contraception; A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists (New York and Toronto: A Mentor Omega Book, Published by the New American Library, 1967), pp. 95 u. 187 f.; J. Quasten, "Mysterium tremendum;" Charles Rohault de Fleury, La Messe: Etude archéologique sur ses monuments, I (Paris, 1883), p. 27 f.; E. Schillebeeckx, Marriage: Human Reality and Saving Mystery. Originaltitel: Het Huwelijk aardse werkelijkheid en heilsmysterie (Bilthoven, 1963), trans. by N. D. Smith (New York: Sheed and Ward, 1965); Celibacy, 19 - 72.

[39]Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 41, Botte, 92 - 94.

[40]Supra, 93 ff.

[41]A. Kalsbach, "Diakonisse," 922.

[42]"Μετὰ τὸ μεταλαβεῖν αὐτὴν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τιμίου αἵματος ἐπιδίδωσιν αὐτῇ ὁ ἀρχιεπίσκοπος τὸ ἅγιον ποτήριον, ὅπερ δεχομένη ἀποτίθεται ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ." Ad diaconam faciendam, FP 42, 58; cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 87 u. 95; I. Doens, "Der Weiheritus des Diakons in der Ostkirche des byzantinischen Ritus," 61; J. Goar, Euchologion, 219; A. Kalsbach, ibid., 923; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 19; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, II, 7, Ordo 4, Bd. II, p. 201; J. Morinus,

Commentarius, III, 10, I, p. 182 f.; E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium, II, 124. - Bei Matthaios Blastares, Syntagma alphabeticum, Γ , 11, FP 42, 59, finden wir einen ähnlichen Bericht; cf., J. Goar, Euchologion, 219; A. Kalsbach, "Diakonisse," 923.

[43]"Διακόνισσα γὰρ σήμερον οὐ χειροτονεῖται, κἂν καταχρηστικῶς τινες τῶν ασκητριῶν διακόνισσαι λέγωνται."
Theodor Balsamon, In can. 15 Conc. Chalced., FP 42, 64.

[44]Theodor Balsamon, Responsa ad interrogationes Marci (Interrogatio 35), FP 42, 64.

[45]Matthaios Blastares, Syntagma alphabeticum, Γ, 11, FP 42, 66.

[46]Supra, 83 ff.; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 150 f.

[47]Dies wird von L. Zscharnack, ibid., 151, nur als einen nebensächlichen Grund aufgefasst.

[48]Michael, patriarcha Jacobitarum, FP 42, 54; cf., H. Denzinger, Ritus Orientalium, I, 119; J. Forget, "Diaconesses," 697; J. C. Pankowski, De diaconissis, 45.

[49]Supra, 84.

[50]L. Zscharnack, ibid., 150; auch cf., F. Probst, Disziplin, 145; vor allem aber F. J. Dölger,"Ne quis adulter!"

[51]Supra, 89.

[52]Cf., Mt. 9, 20 - 22; Mk. 5, 25 - 34; Lk. 8, 43 - 48.

53"Περὶ δὲ τῶν ἐν ἀφέδρῳ γυναικῶν, εἰ προσῆκεν αὐτὰς οὕτω διακειμένας εἰς τὸν οἶκον εἰσιέναι τοῦ θεοῦ. περιττὸν καὶ τὸ πυνθάνεσθαι νομίζω. οὐδὲ γὰρ αὐτὰς οἶμαι, πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς, τολμήσειν, οὕτω διακειμένας ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν, ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασται. οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἅσιν σπεύδουσα ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ χρασπέδου....εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ μὴ πάντη καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι προσιέναι κωλυθήσεται." Dionysius von Alexandrien, c. 2, C. L. Feltoe, 102 f.; Cf., A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, II, 214; vor allem aber P. Browe, Sexualethik, 9.

54"Si autem mulier est in regulis mulierum, ponatur seorsum et accipiat baptismum alia die." Hippolyt, Traditio Apostolica, c. 20, Botte, 42. Nebst der Tatsache, dass man allgemein die Menstruation als unrein betrachtete, machen sich natürlich hier ästetische Gründe und die Angst vor dem Anblick einer solchen Frau geltend.

55"Que les sages femmes ne participent pas aux mystère, si ce n'est après avoir été purifiées; leur purification sera ainsi: si l'enfant qu' elles ont reçu est mâle, de vingt jours; si c'est une fille, de quarante jours,...Si elle va à la maison de Dieu avant d'être purifiée, qu' elle prie avec les catéchumènes qui n'ont pas encore été reçus et n'ont pas encore été (jugés) dignes d'être agrégés." Kanones des Hippolyt, 18, PO 31, 375. - Diese Verordnung wurde später stricte eingehalten. Wie wir sehen werden, sprechen die von dem östlichen Geist infizierten Bussbücher diesbezüglich eine eindeutige

Sprache (supra, 115 f.). Aus späterer Zeit überliefert uns Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres (Coloniae Agrippinae, 1648), III, 14, 6, p. 1173, folgendes Gebet: "Et fac eam dignam, quae suscipere valeat pretiosum Corpus et Sanguinem Christi tui, ablue eam a sorde sui corporis et macula animae, cum compleverit quadraginta dies." Andere Beispiele, ibid., 1172 - 1181. - Wollen wir gleich, wo wir uns mit dieser Angelegenheit beschäftigen, ein paar andere Beispiele anführen! - Interessant ist es, wie wieder einmal der alte Slogan, "keine Regel ohne Ausnahme" auf antiochenischem Boden seine Bestätigung findet. Hören wir bloss zu, was Jakob von Edessa, Frage, 5, C. Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, 12, sagt: "Addai: Darf er (der Priester oder Diakon) einer Frau, die 2 oder 3 Tage vor dem Grünen Donnerstag geboren hat, das Abendmahl reichen oder einer, der es nach Art der Weiber geht? Jakob: Der Frau, die vor 2 oder 3 Tagen geboren hat, ist es nicht bloss am Grünen Donnerstag gestattet am Abendmahl Theil zu nehmen, wenn es ihr möglich gewesen, sich von ihrem Blute zu waschen und zu reinigen, sondern auch an jedem beliebigen Tag, denn sie ist nicht unrein, weil sie geboren hat. Die aber, der es nach Art der Weiber geht, soll, wenn keine Notlage da ist, nicht communizieren, bis der Fluss ihres Blutes zum Stillstand gekommen ist und bis sie sich gewaschen hat, nicht weil sie unrein ist, sondern wegen der Ehrfurcht vor den Sakramenten." Es ist klar, dass die Blutstillung eingetroffen sein muss und ferner soll sich die Frau gewaschen haben (Supra, 242). Dieser

Punkt gilt als conditio sine qua non, falls es nicht um das Viatikum geht. Sonst erfährt die Wöchnerin bei Jakob eine durchaus "milde" Behandlung. Der Zustand des Blutflusses dagegen macht wie im Alten Testament (supra, 95) kultisch unrein. Sofort muss ich jedoch unterstreichen, dass es sowohl hier als auch im Alten Testament sich um ein rein äusseres Phänomen handelt, i.e. die Person wird moralisch nicht etwa mit "Sünde" etc. belastet, sondern nur der Zustand ist unrein. Dass man aber bisweilen diese Unterscheidung in allen Stücken nicht im Konkreten durchgeführt hat, scheint im frühen Mittelalter besonders im Westen (hauptsächlichst Gallien (supra, 242)) hervorzugehen, wo die Hände der Frau beim Kommunionempfang noch "befleckter" als die des Mannes sind. Es dürfte besonders die Menstruation dahinterstecken. - Wie streng man unter Umständen sein konnte, zeigt ein anderes Zeugnis Jakobs, c. 8, C. Kayser, 33: "Christen dürfen nicht jüdische Gebräuche beobachten. Denn es gibt verrückte ungebildete Priester, die -nach dem alten Gesetz des Moses die Frau, welche einen Knaben geboren, 40 und die, welche ein Mädchen geboren, 80 Tage von der Kirche fern halten, indem sie nur leiblich und jüdisch die Reinheit zu bewahren oder der Unreinheit zu entgehen wissen. Die aber, welche geistliches Verständnis haben, dürfen die Hebamme auch nicht einen Tag von der Kirche fernhalten und auch nicht die Wöchnerin, nachdem sie von ihrem Bett aufgestanden ist und sich gewaschen hat." Jakob lehnt die Strenge dieser "verrückten und ungebildeten Priester," die aber bei weitem einen viel grösseren Prozent ausmachten, als er wissen

will, ab. Die Spannung gibt es aber, wie wir dauernd sehen, bei ihm auch. Keine Spur von Blut darf vorhanden sein und die Frau muss sich waschen. Wie die Unreinheit im Alten Testament durch Kontakt weitergeleitet wird, so ist das also auch bei der Hebamme hier meistens der Fall. - Ganz überraschend ist es, wenn wir in dem sonst so strengen nestorianischen Lager (supra, 92) ein sehr isoliertes Beispiel finden. Es dreht sich um die Frage 72 des Isho' Barnun (823 - 828), W. C. van Unnik, Nestorian Questions on the Administration, 133: "The menstruation does not prevent from communion." Um diese Zeit gab es auch im Westen ein paar mildere Stimmen (supra, 116), sonst ist dieses seltene Zeugnis für den Osten und überhaupt für die Nestorianer als absolut einmalig zu betrachten. - Endlich möchte ich aus der Vielfalt der Quellen eine herausgreifen, die über die Witweninstitution (supra, 82) Auskunft gibt. Es dreht sich um einen von Bar Hebraeus überlieferten Nomokanon, der höchst wahrscheinlich auf den Apostolischen Konstitutionen fusst. Auf jeden Fall hat der Kanon als Überschrift "Clementis:" Bar Hebraeus, Nomocanon, cap. VII, sectio 7, Mai, X, II, p. 50: "Vidua eligatur illa, quae a multo tempore sine viro permanserit: porro etiamsi illa compressa fuerit, si non consenserit, sed in oratione, et castitate perseveraverit, ordinetur constituta in gradibus altaris; et oret super caput eius episcopus sub silentio orationem convenientem. Cum autem instituta fuerit, incessanter oret: et si fuerit menstruata, in templo maneat, ac ad altare non accedat, non quia immunda, sed ob altaris honorem: postea vero cum ieiuna-

verit, et abluta fuerit, assidua sit in festo paschatis lavetur, et ita oret. In diebus pentecostes non ieiunet." Literatur: supra, 243 f.

[56]E. Stiglmayr, "Reinheit I. Religionswissenschaftlich," LThK, 1963, 8, 1143 f.

[57]Walter Kornfeld, "Reinheit, kultische. Im AT.," LThK, 1963, 8, 1145 - 1147; "Reinheitsgesetz," ibid., 1148 - 1149; "Rein und unrein im AT," ibid., 1150 - 1151; auch cf., A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, II, 214 - 218.

[58]W. Kornfeld, ibid.; auch cf., J. T. Noonan, Contraception, 51. Weitere Literatur, supra, 243 f.

[59]J. Schmid, "Reinheit, kultische. III. Neues Testament," LThK, 1963, 8, 1148.

[60]Supra, 23.

[61]Die Verwendung von Leinen ist in der Religionsgeschichte damit begründet, dass es aus Pflanzenmaterial hergestellt wurde, worin sich die Unsterblichkeit verbarg. Cf., besonders J. Quasten, "A Pythagorean Idea in Jerome," American Journal of Philology, 63 (1942), 207 - 215; dann auch W. J. Burghardt, "Cyril of Alexandria on 'Wool and Linen,'" Traditio, 2 (1944), 484 - 486.

[62]"Περὶ τοῦ ἀφ' ἑαυτῶν κοινωνεῖν ἢ μονάζοντας ἢ μοναζούσας τῶν ἁγιασμάτων. Οὐκ ἐξὸν ἅπτεσθαι οὐδὲ τῶν θείων ἀναθημάτων τοὺς ἔξω ἱερωσύνης πλὴν εἰ μή τι κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην. μὴ ἐυρισκομένου πρεσβυτέρου ἢ διακόνου, αφ' ἑαυτῶν μετέχειν τοῦ δώρου. Τοῦτο δὲ πῶς; τιθεμένης βίβλιου ἱερᾶς, καὶ ἐφαπλουμένης ὀθόνης καθαρᾶς, ἢ ἱερᾶς ἐπικαλυμματίδος, ἐκεῖσε τοῦ δώρου ἀπὸ

χειρὸς σὺν φόβῳ προτεθέντος μετὰ τὴν ὑμνῳδίαν, ἀπὸ στόματος λητέον εἶθ' οὕτως διαχλόσεως οἴνου γινομένης τῷ λαμβάνοντι." Theodor Studita, II, epist. 219, interrogatio IV, PG 99, 1661; cf., P. Browe, "Kommunionriten früherer Zeiten," Theologie und Glaube, 24 (1932), 595. - Ein Einsiedler namens Lukas fragt im zehnten Jahrhundert den Erzbischof Jonas von Korinth, der bei ihm auf Besuch gekommen war, wie die Kommunion zu nehmen sei (Ludovivo Antonio Muratori, Liturgia Romana vetus, I: De rebus liturgicis dissertatio (Venetiis, 1748), c. 19, p. 232): "Petiit Lucas, qua ratione Anachoretae illi horrenda Mysteria possent percipere. Respondit Praesul, praesanctificate esse accipienda. Tum, inquit, explicans velum minus, praepones in eo sacras particulas, accensoque thymiamate, Typicorum Psalmos, aut Hymnum Sanctus cantabis cum Symbolo Fidei; TRINAQUE GENUUM FLEXIONE ADORANS, manus quidem contrahes (in formam crucis) ore autem sacrum pretiosi Christi ac Dei nostri Corpus sumes, dicendo Amen. Rursum vero reliquas particulas in vase linteolo colliges, omnem deligentiam adhibens, ut ne margarita decidat ac conculcetur." Muratori fügt hinzu: "En quanta reverentia a Graecis olim adhiberetur ad tremendum Christi Corpus, quem praesentem, ut vidisti, adorabant." Cf., J. Hoffmann, Laienkommunion, 83; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, I, Bd. I, p. 250. Über die Präsanktifikatenmessen cf., J. Hoffmann, ibid., 150 ff.; über die Angst, dass ja nichts von den konsekrierten Gestalten zu Boden fällt, supra, 129.

[63] Supra, 61 u. 63.

[64] Supra, 39 u. 72.

[65]"Πάλαι ποτὲ καὶ τάγματα διακονισσῶν τοῖς κανόσιν ἐπεγινώσκετο καὶ εἶχον καὶ αὗται βαθμὸν ἐν τῷ βήματι· ἡ δὲ τῶν ἐμμήνων κάκωσις τὴν ὑπηρεσίαν ταύτην ἐκ τοῦ θείου καὶ ἁγίου βήματος ἀπεξένωσε."
Theodor Balsamon, Responsa ad interrogationes Marci, Interrogatio 35, FP 42, 64; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 14, Bd. I, p. 103; J. Forget, "Diaconesses," 697; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 9; J. Morimus, Commentarius, III, 10, I, p. 185; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 98. Es ist interessant, dass die Autoren, falls sie überhaupt diesen Grund nennen, ihm keine weitere Aufmerksamkeit schenken. Sie erwähnen ihn in einer quasi stereotypen Weise. Es dreht sich aber, wie die von mir zum Beweis herangezogenen Quellen eindeutig beweisen, um den Hauptgrund. Kein Zweifel dürfte in Zukunft darüber bestehen!

[66]Der Fächer dürfte im Anfang dazu verwendet worden sein, Insekte vom Kelch fernzuhalten. Im fünften Jahrhundert gibt es aber einen anderen Grund. Der in furchtbarer und blutiger Weise geschlachtete Herr, dessen Leichnam auf dem Altar vorhanden ist, muss, wie es bei einem Leichnam der Fall ist, befächert werden. Dies ist eine der wichtigsten Funktionen des Diakons im Kult. Literatur: J. Braun, Das christliche Altargerät, 642 - 660 u. Tafeln 140, 141, 142; J. Corblet, Histoire, II, 281 - 284; F. J. Reine, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia, 22 f. u. 60 f.; Ch. Rohault de Fleury, La Messe, 6 (1888), 125 - 132 u. Tafeln 489 - 495; S. Salaville und G. No-

wack, Le rôle du diacre, 124 ff.; Hans - Joachim Schulz, "Kultsymbolik der byzantinischen Kirche," in: Symbolik der Religionen, X, 9 - 12.

[67]"οὐ μὲν καὶ τοῖς ἀχράντοις μυστηρίοις ὑπηρετεῖν ἐπιτρέπει ἢ ῥιπίδιον ἐγχειρίζεσθαι, ὡς ἐπὶ τοῦ διακόνου,...."
Matthaios Blastares, Syntagma alphabeticum, Γ, 11, FP 42, 58; cf., J. Goar, Euchologion, 219; J. Morinus, Commentarius, III, 10, I, p. 184.

[68]"Ἄλλοι δέ φασιν, ὅτι καὶ εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον ἐφεῖτο ταύταις εισέρχεσται, καὶ τὰ τῶν διακόνων ἀνδρῶν παραπλησίως αὐτοῖς μετιέναι. Κεκώλυνται δὲ παρὰ τῶν ὕστερον πατέρων τοῦτου τε ἐπιβαίνειν καὶ τὰ τῆς ὑπηρεσίας ταύτης μετέρχεσθαι, διὰ τὴν τῶν ἐμμήνων ἀπροαίρετον ῥύσιν."
Matthaios Blastares, Syntagma alphabeticum, Γ, 11, FP 42, 66; cf., J. Funk, "Klerikale Frauen?" 276.

[69]J. C. Pankowski, De diaconissis, 45 und J. Forget, "Diaconesses," 697 f. berichten über einen Fall aus einem Pontifikale aus dem Jahr 1559. Im Osten kannte man die Diakonisse noch bei den Maroniten im achtzehnten Jahrhundert, wie es aus den Synodalakten vom Berg Libanon im Jahre 1736 hervorgeht: cf., J. Forget, ibid., 697; C. R. Meyer, "Ordained Women," 305 f.; T. J. Riley, "Deaconess," 668. - In der russischen Kirche hat man im vorigen Jahrhundert Versuche unternommen, das Institut zu rekonstruieren, allerdings ohne Erfolg: cf., I. Doens, "Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen," 165 f.

[70]L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 139.

[71]Ibid., 156; cf., auch K. Algermissen, "Diakonissen," 327 f.

Die Entwicklung im Okzident

[1]Cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 89; A. Kalsbach, "Diakonisse," 924 f.; L. Zscharnack, ibid., 152, schreibt: "...dass man im Westen den Titel der Diakonisse aus dem Orient entlehnte und ihn auf Klosterfrauen übertrug, - ebenso wie es im Orient geschah, nachdem dort die Gemeindediakonissen abgeschafft waren."

[2]Cf., A. Kalsbach, "Diakonisse," 925 f.

[3]Supra, 26 f. Interessant ist es, wie man im Orient in Analogie mit dem westlichen "Pater" den Priester " πάππας" und in der Vulgärsprache seine Frau " παππαδία" nennt.

[4]Cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 5, Bd. I, p. 100 u. II, 22, 15, Bd. I, p. 104.; C. D. F. Du Cange, Glossarium, II, 1373 u. 1376; A. Kalsbach, ibid., 925 f.; J. Morinus, Commentarius, III, 10, I, p. 183 f.

[5]Supra, 81; cf., L. Zscharnack, ibid., 134 ff.

[6]"Illud etiam a quibusdam suggestum est, ut, contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium feminae, nescio quo loco, leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittat ec-

clesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: providendum ne quis sibi hoc ultra praesumat." Concilium Nemausense, c. 2, CChr 148, 50; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 7; J. Friedrich, "Über die Cenones der Montanisten bei Hieronymus," Sitzungsberichte der philosophisch - philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München, Jhg. 1895 (München, 1896), 212 u. 218; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, II, 62; Adolf Jülicher, "Ein gallisches Bischofsschreiben des 6. Jahrhunderts als Zeuge für die Verfassung der Montanisten," ZKG, 16 (1896), 667 f.; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479; A. Kalsbach, "Diakonisse," 924; E. Loening, Kirchenrecht, 133; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 32; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 10; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 99 u. 122.

[7]P. Browe, ibid., 7.

[8]J. A. Jungmann, ibid.; in den meisten Fällen geht es aber um viel mehr als die Wegzehrung.

[9]Supra, 78 ff.

[10]Es wird verfügt, dass man die empfangene Kommunion an Ort und Stelle geniesst: Synode von Saragossa, c. 3, Mansi, 3, 634; Synode von Toledo, c. 14, Mansi, 3, 1000; cf., J. Hoffmann, Laienkommunion, 82 f.; J. A. Jungmann, ibid., II, 472. Die Bewegung war gegründet von Priscillian (+ 385) und fand ihre Ausbreitung in Spanien und Gallien, cf., A. Franzen, "Priscillianismus," LThK, 1963, 8, 769 - 771.

[11]Supra, 86 ff.; auch cf., A. Kalsbach, ibid., 924 f.;

L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 99.

[12]Cf., J. Daniélou, "Le ministère des femmes," 87; A. Kalsbach, "Diakonisse," 925.

[13]"Diaconae omnimodis non ordinandae; si quae iam sunt, benedictioni quae populo impenditur capita submittant." Concilium Arausicanum I, c. 25 (26), CChr 148, 84; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 14, Bd. I, p. 103; E. T. Culver, Women, 71; J. Daniélou, ibid., 87; J. Forget, "Diaconesses," 696; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 280; J. Goar, Euchologion, 220; A. Kalsbach, ibid., 925; E. Loening, Kirchenrecht, 132; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 18; J. Morinus, Commentarius, III, 10, 3, p. 191; M. Righetti, Manuale, IV, 287; K. H. Schäfer, Kanonissenstifter, 56; D. E. Sheehan, Minister, 13; L. Zscharnack, ibid., 122.

[14]"Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat." Statuta ecclesiae antiqua, c. 38 (99), CChr 148, 172; cf., J. Bingham, Antiquities, XIV, 4, 5, Bd. II, p. 712; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 10. - Die für die Taufe vorzubereitenden Frauen darf die Diakonisse unterrichten, cf., L. Zscharnack, ibid., 80.

[15]Concilium Arelatense II, c. 46, CChr 148, 123. Cf., auch Concilium Veneticum, (461 - 491), c. 4, CChr 148, 152; auch supra, 227 f.

[16]"Impatienter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatui deputata, sexum,

cui non competunt, exhibere." Papst Gelasius I, Epist. 14, 26, FP 42, 45; cf., F. de Berlendis, De oblationibus, 39; A. Kalsbach, "Diakonisse," 924; D. E. Sheehan, Minister, 12 f.

[17]Ibid.

[18]Papst Zacharias, Epist. Ad Pipinum majorem domus, itemque ad episcopos, abbates et proceres Francorum (Responsio), V, 16, Mansi, 12, 329; cf., F. de Berlendis, ibid., 39.

[19]Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, I, c. 201, Wasserschleben, 102. Das Verbot wird bei Regino irrig einem gewissen Papst Leo unterschoben. Es dürfte damit entweder Leo I (+ 461) oder Leo IV (+ 855), dem man auch andere Dinge zugeschrieben hatte (supra, 67), gemeint sein.

[20]Capitula libri quinti, c. 15, Schmitz, I, 732.

[21]"'Mulieres similiter pudicas!' Similiter eas ut diaconos eligi iubet. Unde intelligitur, quod de his dicat, quas adhuc hodie in oriente diaconissas appellant." Ps. - Hieronymus, Comm. in ep. I ad Tim 3, FP 42, 48.

[22]"Veduarum consecrationem, quas diaconissas vocitant, ab omni regione nostra paenitus abrogamus." Concilium Epaonense, c. 21, CChr 148 A, 29; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 14, Bd. I, p. 103; J. Forget, "Diaconesses," 696; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 280; J. Goar, Euchologion, 220; A. Kalsbach, ibid., 925; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 18; R. Metz, La Consécration des vierges, 157; J. Morinus, Commentarius, III, 1o,

3, 191; J. C. Pankowski, De diaconissis, 49; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 56; D. E. Sheehan, Minister, 13; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 122.

[23]Supra, 102.

[24]"Foeminae, quae benedictionem diaconatus actenus contra interdicta canonum acceperunt, si ad coniugium probantur iterum devolutae, a communione pellantur. Quod si huiusmodi contubernium admonitae ab episcopo cognito errore dissoluerint, in communionis gratia acta penitentia reservantur." Concilium Aurelianense, c. 17, CChr 148 A, 101; cf., E. T. Culver, Women, 71; Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 102; J. Forget, "Diaconesses," 696; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 280; A. Kalsbach, "Diakonisse," 925; C.R. Meyer, "Ordained Women," 298; J. C. Pankowski, De diaconissis, 48 - 51; M. Righetti, Manuale, 287; K. H. Schäfer, ibid., 45 u. 56; L. Zscharnack, ibid., 122.

[25]Supra, 93 ff.

[26]"Placuit etiam, ut nulli postmodum foeminae diaconalis benedictio pro conditionis huius fragilitate credatur." Concilium Aurelianense, c. 18, CChr 148 A, 101; cf., J. Bingham, Antiquities, II, 22, 14, Bd. I, p. 103; J. C. Pankowski, ibid., 52; K. H. Schäfer, ibid., 45 u. 56; L. Zscharnack, ibid., 122 f.

[27]Gute Übersicht bei J. Mayer, FP 42, 44 - 71.

[28]Cf., D. Misonne, "Syneisakten. II. Als Institut," LThK, 1964, 9, 1230 f.

[29]Louis Gougaud, Christianity in Celtic Lands (London: Sheed and Ward, 1932), p. 86

[30]"Mulierum administrationem et consortia non respuebant; quia super petram Christi fundati, ventum tentationis non timebant." Anonymus, Catalogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora, ca. 750, FP 42, 47; cf., L. Gougaud, ibid., 86; Paul Grosjean, "Édition et commentaire du Catalogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora ou De tribus ordinibus sanctorum Hiberniae," Analecta Bollandiana, 73 (1955), 197 - 213 u. 289 - 322; A. Kalsbach, "Diakonisse," 924; J. Loth, "Un ancien usage de l'Eglise Celtique," Revue Celtique, 15 (1894), 93. - L. Gougaud (86) übersetzt: "... neither refused to govern women nor to live with them." Es hängt nun davon ab, wie man den Genitiv übersetzt. Ich halte mit meiner Übersetzung: "Leitung...der Frauen" verschiedene Möglichkeiten offen. Wegen dem Kontext, den ich hier nicht wiedergeben habe, scheint die Übersetzung Gougauds vorgezogen werden zu müssen. - Es hat Fälle gegeben, wo die administrative Macht in den Händen einer Frau war, die bisweilen ein hohes Ansehen genoss. Doppelklöster hat es bereits früh gegeben. Wie gesagt, halte ich nicht dafür, dass dies in dem präsenten Fall zutrifft, aber wie P. Grosjean schreibt, ist das Wort "administratio" zweideutig. Cf., E. T. Culver, Women, 86 f.; L. Gougaud, 85 f.; P. Grosjean, 298; R. Metz, "Recherches," 109 f.

[31]"Abnegabant mulierum administrationem, separantes eas a monasteriis." Anonymus, Catalogus, FP 42, 47. Literatur: supra, Note 30.

[32]Vergleiche am besten die Zusammenstellung der Kodices bei P. Grosjean, "Catalogus," 206 - 210. Man bemerke gleichzeitig, dass Grosjean die Endredaktion des Catalogus ins neunte bis zehnte Jahrhundert verlegt (ibid., 213). Bewiesen kann die Behauptung zwar nicht werden, aber mit dem beginnenden achten Jahrhundert darf auf jeden Fall gerechnet werden. Die erste Quelle stellt ältestes Gedankengut dar und in der zweiten sieht man, wann sie auch endgültig abgefasst wurde, die ganz andere Frömmigkeitshaltung, die um diese Zeit auf iro - schottischem Gebiet sich bereits lange eingebürgert hatte. Cf., J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck - Wien - München: Tyrolia Verlag, 1960), p. 27 f.

[33]P. Grosjean, "Catalogus," 299.

[34]Supra, 133.

[35]Cf., L. Gougaud, Christianity in Celtic Lands, 88 f.

[36]Hausmessen waren in der alten Kirche die einzige Form. Eigentlich konnte überall das Opfer gefeiert werden. Durch den Einzug des Christentums als Staatsreligion blieb die Praxis zunächst neben dem Gottesdienst im Kirchenbau bestehen. Bald aber wurde sie eingeschränkt, Verbot folgt auf Verbot und endlich wird der Schlussstrich durch das Tridentinum (Sessio XXII) gezogen. Cf., P. Browe, "Sterbekommunion,"

29; Pflichtkommunion, 47 ff.; Joseph M. Gallagher, The Celebration of Mass Outside Churches and Oratories: Canonical Theses of Laval, 10 (Quebec: Faculty of Canon Law, Laval University, 1949), 5 - 23; James Godley, Time and Place for the Celebration of Mass: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 275 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1948), pp. 1 - 64; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, I, 279 - 306; H. J. Schroeder, Canons and Decrees of the Council of Trent, 151; Thomas J. Welsh, The Use of the Portable Altar: The Catholic University of America Canon Law Studies, 305 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1950), pp. 6 - 10.

[37]Im Altertum trank man aus einem und demselben Kelch. In der Konstantinischen Reichskirche kommen wegen der grösseren Zahl der Gläubigen mehrere vor. Manchmal wird diese Praxis verworfen und man bedient sich eines Ministerialkelches, damit das Symbol der Einheit nicht spoliiert werde (supra, 21). Jedoch wegen Gefahr der Verunreinigung wird nur wenig Blut in diesen gegossen und je nach Bedarf füllt man gewöhnlichen Wein nach, der durch den Kontakt als "geheiligt" angesehen wurde. Daraus entstehen dann später schwere dogmatische Kontroverse (supra, 73). Ungefähr im achten Jahrhundert bürgt sich die Sitte ein, den Gläubigen nicht direkt aus dem Kelch trinken zu lassen, sondern man verwendet ein Saugröhrchen, "fistula," "pugillaris," "calamus," etc. genannt. Der Klerus bediente sich dessen auch und noch heute verwendet es der Heilige Vater

bei der feierlichen Papstmesse. Die Sitte scheint in Rom entstanden zu sein und in Gallien übernahm man sie zunächst mit Widerwillen, während sie im Orient komplett abgelehnt wird. Dieses Saugröhrchen war meistens aus Silber oder Gold verarbeitet und wir haben in verschiedenen Museen schöne mit Edelsteinen besetzte Exemplare erhalten. Man scheint damit bezeckt zu heben, das kostbare Blut länger zu strecken und vor allem wurde ja auch, was die Laien betrifft, ein gebührender Abstand vom heiligen Gefäss erreicht, denn interessant ist es, dass wir uns jetzt in einer Periode befinden, wo dieselben mit den heiligen Gestalten nicht mehr in engeren Kontakt kommen durften (supra, 133). Ebenfalls gilt, dass man eine Verschüttung des Blutes unter allen Umständen vermeiden wollte, die durch eine normale Kelchspendung leicht heraufbeschworen werden könnte. Falls es in späterer Zeit zu einer Verschüttung kommen sollte, wurde über den "Schuldigen" die kirchliche Strafe verhängt. Ausnahmsfälle bezüglich die Kelchspendung gab es aber noch immer. - Im Osten bediente man sich eines Löffelchens, "Cochlear" oder "λαβίς" genannt. Merkwürdigerweise ist der Brauch, soweit wir wissen, im Westen entstanden, wo die Synode von Braga sich dagegen wendet (675, c. 2, Mansi, 11, 155). Bis ins zwölfte Jahrhundert stand hier darüber die Schlacht. Besonders wird der Brauch von den Rigoristen befürwortet, was wiederum die Berührungsangst gut belegt. Abgelehnt wurde diese Sitte, die mit dem Terminus technicus "Intinktion" bezeichnet wird, weil das heilige Brot in das Blut eingetaucht wird, aus einem Grund, der mit Judas, dem Verräter in Verbindung steht, weil diesem

der Herr einen eingetauchten Bissen übergab (cf., Mt. 26, 23; Mk. 14, 21; Joh. 13, 26 f.). Im Osten setzt sich der Brauch, obwohl er früher bekannt war, im elften Jahrhundert durch und ist bis auf den heutigen Tag normale Praxis, wenn auch in der Neuzeit Versuche unternommen wurden, ihn abzubauen. Bei den Monophysiten und Nestorianern ist er im ganzen nie zur Entfaltung gekommen. Das Geschehen nimmt den folgenden Verlauf: das heilige Brot wird in das Blut eingetaucht und dem Kommunikanten, der dabei das eine Ende eines Velums, das häufigst symbolisch purpurrot gefärbt ist, hält, damit ja nichts zu Boden fällt, mit oder ohne Löffel in den Mund gegeben. - Irrig wurde von J. J. Hannon in dessen Lizentiatsthese (Holy Viaticum, 43) samt von Joseph Arthur Henry, The Mass and Holy Communion: Interritual Law: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 235 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1946), p. 45, mit Angabe von den Quellen: Tertullian, De corona, 3 u. Cyprian, De lapsis, 22, behauptet, dass der Löffel bereits damals bestand. Man hatte zwar auch in ältester Zeit die Angst, dass nur eine Partikel von den heiligen Gestalten auf den Boden fällt (supra, 129) und besonders bei der Kinderkommunion wäre wohl der Brauch gar nicht ausgeschlossen gewesen. Jedoch wissen wir darüber schon gar nichts. Hat man sich aber bei den Kindern eines Löffelchens bedient, wird es sich nur um das Blut drehen (supra, 11). Von einer Intinktion wird keine Rede sein können! Der Fehler der beiden Autoren besteht darin, dass sie einfach Quellen angeben, wo über diese Sachen keine Rede ist. - Benützte Literatur: D. Attwater, The Christian Churches of the East, I u.

II; Guiseppe Barbéro, La Dottrina Eucharistica negli scritti di Papa Innocenzo III (Roma: Edizioni paoline, 1953), pp. 165 - 174; F. de Berlendis, De oblationibus, 144 - 151; S. Bernhard, "War Judas der Verräter bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gegenwärtig?" ZkTh, 35 (1911), 30 - 65; J. Braun, Das christliche Altargerät, 247 - 279 u. Tafel 48; F. E. Brightman, Liturgies, I, 102 u. 452; J. Corblet, Histoire, I, 310 u. 605 f. u. II, 36, 48 f. u. 275 - 280; E. Dublanchy, "Communion," 561 ff.; W. Dürig, "Fistula," LThK , 1960, 4, 160; L. Eisenhofer u. J. Lechner, Liturgy, 365 f.; A. Franzen, "Communion," Sacramentum Mundi, 1968, 2, 394 - 396; J. de Ghellinck, "Eucharistie au XII^{e} siècle en occident," DThC, 1939, 5, 1244 f.; J. Goar, Euchologion, 130 (führt den Löffel irrig auf Johannes Chrysostomus zurück); J. Hoffmann, Laienkommunion, 106 - 113; J. Husslein, "Communion in the Early Church," 500; I. Iung, "Communion," 1175 ff.; J. P. de Jong, "Le Rite," RB 61, 13 - 37; ALw, IV, 244 - 278; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 474 - 476; Beda Kleinschmidt, "Die eucharistischen Opfergefässe," Theologisch - praktische Quartalschrift, 55 (1902), 297 - 300; "Zur Geschichte des Kommunionritus," Theologisch - praktische Quartalschrift, 59 (1906), 104 ff.; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 8, 13, Bd. I, p. 157 f.; J. J. Megivern, Concomitance and Communion, 31 - 50; "Communion Under Both Species," New Catholic Encyclopedia, 1967, 4, 44 - 46; E. Renaudot, Liturgiaraum Orientalium, I, 171, 261 - 264, 301 ff., 339 u. 475 u. II, 118 - 124; Giuseppe Ricciotti, Life of Christ, trans. by Alba I. Zizzamia, ed. Aloysius Croft (Milwaukee: The

Bruce Publishing Company, 1952), p. 324; Ch. Rohault de Fleury, La Messe, IV (1886), pp. 181 - 188 u. Tafeln 338 u. 339; A. Thomas, "Löffel," LThK, 1961, 6, 1114 f.; H. Tourneley, Praeelectiones, II, 6, 2, p. 44 ff.

[38]J. Braun, Der christliche Altar, I (München: C. v. Lama's Nachfolger, Karl Widmann, 1924), p. 676, behauptet, dass die ersten Altarweihen, die festgestellt werden können, auf die fragmentarischen Zeugnisse Gregors von Tours (+ 594) zurückgehen. Jedoch hat bereits T. J. Welsh, The Use of the Portable Altar, 3 u. 10, unserer Quelle, die eben ein noch früheres Zeugnis darstellt, seine Aufmerksamkeit geschenkt. Zur Entwicklung des Altares wäre ausser diesen beiden Werken zu vergleichen: Ch. Rohault de Fleury, La Messe, I.

[39]Dieses Verbot wiederholt sich zu unzähligen Malen durch das ganze Mittelalter und wird immer radikaler sich entfaltend schliesslich über den Weg des I. Laterankonzils (1123) und des Tridentinums dem Codex inkorporiert (cf., CIC, can. 133, p. 36 u. can. 2176, p. 676 f.).

[40]"Dominis beatissimis in Christo fratribus Lovocato et Catiherno presbyteris Lecinius, Melanius et Eustochius episcopi. Viri venerabilis Sparati presbyteri relatione cognovimus quod...quasdam tabulas per diversorum civium capannas circumferre non desinatis et missas ibidem adhibitis mulieribus in sacrificio divino, quas conhospitas nominastis, facere praesumatis; sicut erogantibus vobis eucharistiae illae vobis positis calices teneant et sanguinem Christi populo administra-

re praesumant. Cuius rei novitas et inaudita superstitio non leviter contristavit, ut tam horrenda secta, quae intra Gallias numquam fuisse probatur, nostris temporibus videatur mergere, quam patres orientales pepodianam vocant, pro eo quod Pepodius auctor huius schismatis fuerit, mulieres sibi in sacrificio divino socias habere praesumpserit, praecipientes: Ut quicumque huic errori voluerit inherere, a communione ecclesiastica reddatur extraneus. Qua de re caritatem vestram in Christi amore pro ecclesiae unitate et fidei catholicae... e inprimis credidimus admonendam, obsecrantes, ut, cum ad vos nostrae pervenerunt paginae litterarum, repentina de praedictis rebus emendatio subsecuta, id est, ut antedictas tabulas, quas a presbyteris non dubitamus, ut dicitis, consecratas, et de mulieribus illis, quas conhospitas dicitis, quae nuncupatio non sine quodam periculo dicitur animi, vel auditur, quod clerum infamat, et sancta in religione tam detestandum nomen pudorem incutit et horrorem. Idcirco secundum statuta patrum caritati vestrae praecipimus: Ut non solum huiuscemodi mulierculae sacramenta divina pro inlicita administratione non polluant; sed etiam praeter matrem, aviam, sororem vel neptem intra tectum cellolae suae si quis ad cohabitandum habere voluerit, canonum sententia a sacrosanctis liminibus ecclesiae arceatur. Convenit itaque nobis, fratres carissimi, si ita est, ut ad nos de supradicto perveniat negotio emendationem celerrimam exhibere, quia pro salute animarum et pro aedificatione populi res ab ecclesiastico ordine tam turpiter

depravatas velociter expedit emendare, ut nec vos pertinacitas huius obstinationis ad maiorem confusionem exhibeat, nec nobis necesse sit cum virga ad vos venire apostolica (I Cor. 4, 21), si caritatem renuatis, et tradere satanae in interitum carnis, ut spiritus possit salvari (I Cor. 5, 5), hoc est, tradere satanae, cum ab ecclesiastico grege pro crimine suo quisquis fuerit separatus, non dubitet se a daemonibus tamquam lupis rapacibus devorandum (cf., II Petr. 5, 9)." Litterae trium episcoporum Gallicorum anno 511 scriptae, FP 42, 46 f.; cf., P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche," 51; L. Duchesne, "Lovocat et Catihern," Revue de Bretagne et de Vendée," 16^{me} serie, VII (57^{me} de la collection) (1885), 6 ff.; J. Friedrich, "Uber die Cenones der Montanisten," 209 ff.; L. Gougaud, Christianity in Celtic Lands, 87; P. Grosjean, "Catalogus," 322; A. Jülicher, "Ein gallisches Bischofsschreiben," 664 - 671; A. Kalsbach, "Diakonisse," 924; P. de Labriolle, La Crise montaniste, 499 - 501; "Les sources de l'histoire du Montanisme," Collectanea Friburgensia, Nouvelle série, 15 (25^{me} de la collection) (Fribourg und Paris, 1913), pp. 226 - 230; J. Loth, "Un ancien usage," 92 f.; D. Misonne, "Syneisakten," 1230; K. H. Schäfer, Kanonissenstifter, 32; W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 39 ff. u. 173 f.; L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 98 (führt irrtümlich zwei Quellen an. Es dreht sich aber nur um eine und dieselbe).

[41]L. Duchesne, "Lovocat et Catihern."

[42]Supra, Note 40.

[43]Supra, 226.

[44]D. Misonne, "Synelsakten," 1230.

[45]Supra, Note 40.

[46]Cf., L. Gougaud, Christianity in Celtic Lands, 86 f. (der auch ältere Literatur angibt); J. Loth, "Un ancien usage," 93; D. Misonne, ibid., 1230.

[47]"Consortia, qui évoque pour certains le conhospitae, n'est qu'un enjolivement de la recension anglonormande S; il n'appartient pas au texte primitif." P. Grosjean, "Catalogus," 298; cf., auch ibid., 198 u. 211.

[48]Cf., P. Grosjean, ibid., 206 - 211.

[49]Ibid., 298. "ministratio" ist in dem Manuskript "A" enthalten (ibid., 208).

[50]Supra, 259.

[51]Ibid.

[52]P. Grosjean, ibid., 207 f.; cf., auch 198.

[53]Ibid., 322.

[54]Cf., J. Loth, "Un ancien usage," 93. J. Friedrich, "Uber die Cenones der Montanisten," 212, setzt den Brief vor der Synode von Nimes (supra, 100) an und leitet dann einen Einfluss von dem ersten auf die Synode ab, der "pepodianischer" Natur sei. Diesem Irrtum scheint auch L. Zscharnack, Der Dienst der Frau, 98 f., anzuhängen. Gegen die falsche Theorie Friedrichs

wandten sich mit Recht zuerst A. Jülicher, "Ein gallisches Bischofsschreiben," 667 und später W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, 39 ff. u. 173.

[55]Cf., auch L. Gougaud, Christianity in Celtic Lands, 87 f.

[56]Supra, 219.

[57]Cf., zur Diskussion H. Bacht, "Montanismus," 580 (der meint, dass der Ort nicht verifizierbar sei); J. Daniélou, "Von den Anfängen," 179 (Karte!); J. Friedrich, "Über die Cenones," 213 - 221; A. v. Harnack, Kirchenverfassung, 109 f.; A. Jülicher, "Ein gallisches Bischofsschreiben," 670 f.; W. Schepelern, ibid., 39.

[58]J. Funk, "Klerikale Frauen?" 280 f.

[59]P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche" 28, 36, u. 48; Die Pflichtkommunion, 9 u. 28 f.; cf., auch H. I. Marrou, "Von der Christenverfolgung," 441 f.

[60]Eine geistige Reaktion auf den Arianismus ist, wie J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, 27, schreibt, auf der Synode von Orange (529) zu spüren, also zu einer Zeit, wo die schwersten Schläge in Gallien der Frau hinzugefügt werden!

[61]Supra, 17; die Ehe zwischen Staat und Kirche brachte natürlich sowohl Positives als auch Negatives mit sich, cf., H. I. Marrou, "Von der Christenverfolgung," 431 - 453.

[62]Cf., J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 223 ff.

[63]Concilium Laodicenum, c. 58, CSP, 153. Wie es besser war, keine Messe zu lesen als am verbotenen Ort, cf., P. Browe, Pflichtkommunion, 47 ff.; auch supra, 260 f. Man bemerke das alttestamentliche Schwergewicht in vielen dieser Quellen. Cf., etwa Liber legum ecclesiasticarum (994), c. 11, Mansi, 19, 181 f.

[64]Supra, 260 f.

[65]Gute Zusammenstellung bei J. Mayer, FP 42, 49 - 51; cf., auch Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 103.

[66]"....Mulieres non velant altare cum corporali nec oblationem super altare neque inter ordinatos in ecclesia stent neque in convivio inter sacerdotes sedeant. Nec mulier meruit velare multo magis ut non dominaret in ecclesia." Canones Theodori, G. 42, Finsterwalder, 256; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 9; ähnlich auch das spätere Poenitentiale Valicellanum, I, c. 129, Schmitz, I, 337.

[67]"Auditum est, aliquas abbatissas, contra morem sanctae Dei aecclesiae, benedictiones cum manus impositione et signaculo sanctae crucis super capita virorum dare, necnon et velare virgines cum benedictione sacerdotali. Quod omnino vobis, sanctissimi patres, in vestris parrochiis interdicendum esse scitote." Capitulare ecclesiasticum (Admonitio generalis), MGH, Legum I, 65; cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 8.

[68]"...ut unusquisque hoc provideat, ut mulieres ad altare non accedant, nec ipsae Deo dicatae in ullo ministerio

altaris intermisceantur. Quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur et ibidem repetantur; similiter presbyteris cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur et ad altare deferantur." Haito von Basel, Capitula ecclesiastica, 16, MGH, Legum II, Capitula Regum Francorum, I, 364. In den Pseudo - Isidorischen Dekretalen (9. Jh.), Paulus Hinschius, Decretales Pseudo Isidorianae (Lipsia, 1863), p. 124, heisst es: "Sacratas deo feminas vel monachas sacra vasa vel sacratas pallas penes vos contingere et incensum circa altaria deferre perlatum est ad apostolicam, quae omnia reprehensione et vituperatione plena esse nulli recte sapientium dubium est." cf., P. Browe, "Sterbekommunion," 9; J. A. Wahl, Exclusion of Women, 11. Nach Theodulf von Orleans (+ 821), Capitulare, c. 6, Mansi, 13, 996, gilt folgendes: "Feminae, missam sacerdote celebrante, nequaquam ad altare accedant, sed locis suis stent, et ibi sacerdos earum oblationes Deo oblaturas accipiat." Endlich möchte ich hinzufügen: Concilium Nannetense (i.e. Nantes) (ca. 895), c. 3, G. de Rives, Epitome Canonum Conciliorum, II, 318: "Nulla femina ad altare praesumat accedere, aut presbytero ministrare, aut intra cancellos stare, aut sedere."

[69]Cf., II. Mak. 4, 13 ff.

[70]"Quidam nostrorum verorum virorum relatu, quidam etiam visu didicimus, in quibusdam provinciis, contra legem divinam canonicamque institutionem, feminas sanctis altaribus se ultro ingerere, sacrataque vasa impudenter contingere, et

indumenta sacerdotalia presbyteris administrare et, quod his majus, indecentius, ineptiusque est, corpus et sanguinem Domini populus porrigere, et alia quaeque, quae ipso dictu turpia sunt, exercere. Miranda sane res est, unde is illicitus in christiana religione irrepserit usus, ut quod viris saecularibus illicitum est, feminae, quarum sexui nullatenus competit, aliquando contra fas sibi licitum facere potuerint: Quod quorundam episcoporum incuria et negligentia provenisse nulli dubium est. Unde vae nobis sacerdotibus, ad quos illorum sacerdotum vitia transierunt, quae in Machabaeorum libro secundo leguntur: quando scilicet sacerdotes delegatum sibi religionis officium postponentes, templo Dei sacris officiis destituto, ipsi adeo carnalibus desideriis et illicitis actionibus vacabant, et mulieres sacratis aedibus se, nullo prohibente, ingererent, introferentes ea quae non licebat." Concilium Parisiense, c. 45, Mansi, 14, 565; cf., J. Bingham, Antiquities, XV, 4, 14, Bd. II, p. 804; P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche," 51 f.; "Sterbekommunion," 8; J. Corblet, Histoire, II, 287; J. Hoffmann, Laienkommunion, 103; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, II, 479; J. Mabillon, Praefationes in acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, Obs. 11, 76, p. 117; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 5, Bd. I, p. 155; J. Morinus, Commentarius, III, 12, 3, p. 228; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 32; D. E. Sheehan, Minister, 14; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 11. - P. Browe, "Sterbekommunion," 8, schreibt, dass der Kanon später von Benedictus Levita (+ 847) wiederholt worden sei. Die Wiederholung

fand jedoch nur unter dem Namen Benedikts statt. In Wirklichkeit dreht es sich um einen Decknamen, unter dem (wie A. M. Stickler, "Benedikt Levita," LThK, 1958, 2, 181, schreibt) die pseudoisidorische Gruppe die Verfasserschaft der zweitwichtigsten ihrer gefälschten Sammlungen verbarg. Den Kanon findet man: Benedictus Levita, Capitularium collectio, III, c. 190, PL 97, 821.

[71] Supra, 86.

[72] Supra, 103.

[73] Solche Wiederholungen haben wir jetzt zu wiederholten Malen gesehen. Entweder beruft man sich auf echte Kanones, oder man fertigt für den Zweck neue an (supra, 67) und schreibt sie einer hoch angesehenen Person zu, wie es bei einer Menge der alttestamentlichen Schriften etc. auch der Fall war. Man bezweckt damit, den Zeugnissen und Verordnungen eine grössere Autorität zu verleihen.

[74] "Nulla femina ad altare accedat, nec calicem Domini tangat." Admonitio synodalis, PL 96, 1376.

[75] "Infirmos visitate, eosque Deo reconciliate oleo sancto ungite, et propria manu communicate. Nullus praesumat tradere communionem laico vel feminae ad ferendum infirmo." Admonitio synodalis, PL 96, 1376. - Ähnliche oder gleichlautende Verbote finden sich in der sogenannten Homilie Leos IV (+ 855), ein Kompendium des damaligen Kirchenrechtes (sehr verbreitet), PL 136, 560; bei Hinkmar von Reims, Capitula synodalia, II, c. 10, PL 125, 779; Regino von Prüm, Notitia

19, Wasserschleben, 21; Rather von Verona, im Jahr 966, Brief Nr. 25, MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit, I, 131.

[76]Burchard von Worms, Decr., V, c. 30, PL 140, 758; Ivo von Chartres, Decr., II, c. 40, PL 161, 169; Gratian, Decr., De consecratione, Dist. II, c. 29, Friedberg, I, 1323 f.

[77]Thomas von Aquin, Summa theologica, III, q. 82, a. 3, Bd. IV, p. 387.

[78]"Pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri in tantum parvipendunt Divina Mysteria ut Laico aut feminae Sacrum corpus Domini tradant ad deferendum infirmis, et quibus prohibetur ne Sacrarium ingrediantur, nec ad Altare appropinquent, illis Sancta Sanctorum committuntur. Quod quam sit horribile, quam detestabile omnium Religiosorum animadvertit prudentia. Igitur interdicit per omnia Synodus ne talis temeraria praesumptio ulterius fiat, sed omnimodis presbyter per semetipsum infirmum communicet. Quod si aliter fecerit gradus sui periculo subjacebit." Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, I, c. 121, Wasserschleben, 77 f. Während J. Mabillon, Praefationes, Obs. 11, 76, p. 117 und E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, 2, 2, Bd. I, 250, darauf aufmerksam geworden waren, dass dieser Kanon bei Regino von Prüm unter dem Titel "Concilium Rhemense (630" angeführt ist, ist bei anderen Autoren - und bis auf den heutigen Tag - eine geringere Aufmerksamkeit festzustellen: F. de Berlendis, De oblationibus, 39 u.

J. Morinus, Commentarius, III, 12, 3, p. 228, berufen sich unter Verwendung des verdächtigen Reimsertitels allein auf Gratian. J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 10 f., beruft sich auch vollkommen unkritisch auf diesen Kanon, der bei Mansi, 10, 601 als zu den dem Reimserkonzil durch Burchard von Worms, Gratian und Ivo von Chartres inkorporierten Kanones angeführt wird. Über den argen Fehler J. J. Hannons, Holy Viaticum (Lizentiatsthese), haben wir uns bereits unterhalten (supra, 206). In seiner publizierten Doktoratsdissertation ist der Fehler leider nicht ausgebessert (J. J. Hannon (1951), 21). Ob der Kanontitel wie P. Browe (supra, 67) vorschlägt, auf Regino von Prüm zurückgeht, von dem die späteren Kanonisten ihn dann übernommen haben, halte ich für sehr möglich. Es gibt ja bei ihm auch andere Fälle (supra, 257). Er mag überhaupt den ganzen Kanon angefertigt haben. Jedoch wissen wir darüber nichts Detailliertes. - Als irrig zu bezeichnen ist auch die Meinung D. E. Sheehans (Minister, 19) "attributed by Ivo, Burchard, and Gratian to the Council of Rheims (630), cap. 1, but drawn most likely from the Council of Rouen (650), c. 2." Diese Synode fand erst viel später statt (supra, 206), was die Autoren, die in der heutigen Zeit schreiben, bei J. Mabillon, Praefationes, Obs. 11, 76, p. 118 oder bei E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, I, 4, 10, 8, Bd. I, p. 156, etc. hätten nachschlagen müssen!

[79] Über eine derartige, fast häretische Meinung, supra, 126.

[80]Supra, 247 f., 62, 116 f., 272; infra, 279.

[81]"Mulieres menstruo tempore non intrent aecclesiam neque communicent nec sanctimoniales nec laicae sic presumant III ebdomadibus peniteant." Canones Theodori, D 41, Finsterwalder, 243; cf., CO 105, ibid., 278; auch cf., das Poenitentiale Vindobonense (2. Hälfte des 9. Jh.) c. 86, Schmitz, II, 356: "Mulier menstruata ab ecclesia et a communione repellatur." Auch cf., das Poenitentiale Valicellanum, I, c. 31, Schmitz, I, 283. Wie A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, II, 214, festgestellt hat, dreht es sich um einen geradlinigen Einfluss aus dem Osten in den westlichen Raum. - Für ein eventuelles Interesse meiner Leser schlage ich ein gutes Buch mit Angabe von einer Menge Quellen ins Englische übersetzt vor: John T. Mc Neill u. Helena M. Gamer, Medieval Handbooks of Penance in Records of Civilization: Sources and Studies, ed. under the auspices of the Department of History, Columbia University, 29 (New York: Octagon Books, Inc., 1965).

[82]"Similiter peniteant quae intrant in ecclesiam ante mundum sanguinem post partum id est XL diebus." Canones Theodori, D 42, Finsterwalder, 243; cf., CO 9, 106, ibid., 278.

[83]"Si licitum est mulieri quando peperit ante communicare? per omnia licitum est." Canones Theodori, CO 5, 52, Finsterwalder, 274.

[84]Cf., P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche," 136; nach Verlauf der vierzig Tage kommt die Mutter für die Purifikation in die Kirche: Der Terminus technicus

lautet: Benedictio ad introducendam mulierem in ecclesiam. Der Brauch kommt aus dem Osten und lässt sich im Westen auf das elfte Jahrhundert zurückführen. Über die genaue Entwicklung cf., A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen, II, 176 - 245; Francis X. Weiser, "Rites and Blessings for Children," in: Liturgy for the People, Essays in Honor of Gerald Ellard, ed. William J. Leonard (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1963), pp. 191 - 205; nicht zu vergessen wäre: P. Browe, Sexualethik, 19 - 35.

[85]Cf., auch P. Browe, Sexualethik, 10 f.; Pflichtkommunion, 89.

[86]"Mulieres recordari debent infirmitatis suae, et sexus sui imbecillitatis, et ideo cavere debent, ne aliquid illarum sacrarum rerum immundent, quae ad ecclesiae ministerium pertinent; laici viri etiam caveant ne forte talem promereant paenam, qualem Uzza promeruit, cum arcam Dei portare vellet, id quod eum non decebat, quoniam statim ibi a Domino percutiebatur." Liber legum ecclesiasticarum, cap. 6, Mansi, 19, 181 f.; supra, 62.

[87]Ibid., cap. 11, Mansi, 19, 182 f.

[88]Ibid., cap. 43, Mansi, 19, 192; cf., P. Browe, Die häufige Kommunion, 19; supra, 240 ff.

[89]"...hoc magno cum timore et reverentia faciant." ibid., cap. 44, Mansi, 19, 192.

[90]Johannes XIX., Diploma, quo facultatem concedit

episcopo Silvae Candidae divina officia certis diebus celebrandi in ecclesia S. Petri in Vaticano, FP 42, 52; cf., Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 103; J. Forget, "Diaconesses," 696; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 280; A. Kalsbach, "Diakonisse," 926; A. Ludwig, Weibliche Kleriker, 16; J. C. Pankowski, De diaconissis, 47; K. H. Schäfer, Diakonissenstifter, 49 f. - Manchmal könnte es irgendwie den Anschein haben, als liege doch mehr in der Weihe (man bemerke auch sonst die Unsicherheit in den Quellen, supra, 101 ff.); e.g. Concilium Wormatiense (868), c. 73, FP 42, 51: "Diaconissam non ordinandam ante annum quadragesimum et hoc summo libramine. Si vero suscipiens manus impositionem et aliquantum temporis in ministerio permanens, semetipsum tradat nuptiis, gratiae dei contumeliam faciens anathemizetur...cum eo, qui eidem copulatur." cf., J. Forget, ibid., 696; A. Ludwig, ibid., 16.

[91]"Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere: cellariam, vestiariam, infirmariam, sacristam et ad extremum diaconissam, quam nunc abbatissam nominant." Petrus Abaelardus, Epist. 8, Ad Heloissam, FP 42, 68; cf., J. Funk, ibid., 280; A. Kalsbach, ibid., 927; M. Righetti, Manuale, 287.

[92]Supra, 38 f.

[93]G. Durandus, Rationale, II, I, 48, p. 47.

[94]Cf., P. Browe, Die häufige Kommunion, 105 ff.

[95]Supra, 39.

Schluss

[1]In dieser wichtigen Angelegenheit noch ein paar Zeugnisse: Giraldus von Kambrien (+ 1223), Gemma ecclesiastica, I, 5, J. L. Brewer, Giraldi Cambrensis opera, 17: Es ist die Rede über die heilbringende Kraft des Taufwassers: "'Aquam mundam,' id est, verbo sanctificatam; et intinctos mundantem; vel mundam, id est, mundificativam ab omnibus inquinamentis. Hoc est enim secundum prophetam, scilicet Zacheriam, fons patens domui David, id est, ecclesiae Christi, in ablutionem peccatoris et menstruatae, id est, minorum peccatorum et majorum." - P. Browe, Die häufige Kommunion, 34, bringt uns Nachricht über den Prager Domherr, Matthias von Janow (+ 1394), der gegen Priester kämpfen musste, die die Frauen wegen ihrer monatlichen Periode nicht oft zur Kommunion zuliessen; auch cf., Sexualethik, 7, 12 - 14; supra, 93 ff. u. 115 f.

[2]Mt. 26, 26 ff.; Mk. 14, 22 ff.; Lk. 22, 14 ff.; cf., J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 12.

[3]Supra, 77.

[4]H. I. Marrou, "Von der Christenverfolgung," 439; auch cf., R. Metz, "Recherches," 107.

[5]Fast aber nicht ganz (supra, 39) möchte ich mich E. Martène anschliessen (De antiquis ecclesiae ritibus, I, 5, 2, 2, Bd. I, p. 250: "Post saeculum X, non memini me legisse laicus aliquos infirmis Eucharistiam tradidisse.").

[6]Supra, 72.

[7]Cf., etwa I. Doens, "Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen," 136; Enciclopedia de la Religión Católica, 3, 103; J. Funk, "Klerikale Frauen?" 276 f.

[8]Supra, 84, 86 - 98.

[9]Supra, 97 f.

[10]Supra, 86 - 90.

[11]Supra, 90.

[12]Supra, 72.

[13]J. A. Wahl, Exclusion of Woman.

[14]Ibid., 5.

[15]Ibid., 1.

[16]Ibid., 12.

[17]F. X. Arnold, Mann und Frau, 74 - 105.

[18]Belege bei R. Metz, "Recherches," 85.

[19]Empfehlungswerte Lektüre: The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch, trans. by James A. Kleist, Ancient Christian Writers, ed. Johannes Quasten a. Joseph C. Plumpe, 1 (Westminster, Maryland and London, 1961).

[20]"Selon la doctrine chrétienne, c'est l'âme immortelle créée à l'image de Dieu qui confère à la personne humaine son éminente dignité; le valeur de la personne est indépendant des conditions physiques." R. Metz, ibid., 92. Es soll mir gewährt sein, noch diese schöne Worte Metz' zu zi-

tieren: "Tantôt l'Eglise prône la parfaite égalité des sexes, tantôt elle dénonce leur inégalité, plaçant la femme dans un état d'infériorité étonnant. Des raisons majeures militent en faveur de l'égalité de l'homme et de la femme, des raisons secondaires en faveur de leur inégalité. L'égalité a des fondaments solides, l'inégalité repose sur des bases fragiles." Ibid., 91. Uberhaupt wäre es anzuraten, den ganzen eminent geschriebenen Artikel Metz' durchzulesen! - Cf., auch E. Schillebeeckx, "Office in the Church," 586: "...a question which could, of course, never have arisen in an earlier, predominantly male society, the remnants of which are still present in our own age."

[21]Belege bei Metz, ibid., 87 f.; auch cf., L. J. Danbolt, "Professor Odland;" J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 5 f.

[22]CIC, can. 968, 1 (p. 322): "Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus." Cf., R. Metz, ibid., 90 u. 94; J. A. Wahl, ibid., 8; S. Woywod, Commentary, I, 645.

[23]L'Osservatore Romano, 1. Dezember, 1965, cf., R. Metz, ibid., 91; Divo Barsotti, "Il fondamento della vocazione al Sacerdotio," L'Osservatore Romano, 24. Januar, 1970, p. 1. Barsotti meint, dass, weil Christus nur Männer eingeladen hatte, die Zulassung der Frau zum kultpriesterlichen Dienst das gewollte Wesen des Priestertums total ändern würde, worauf er schliesst: "Se la Chiesa potesse essere infedele a questa volontà dalla quale assolutamente dipende, la Chiesa stessa cesserebbe di esistere, perché non avrebbe più fondamento nel Christo."

[24]J. Funk, "Klerikale Frauen?" 287 f.: "Wie steht es mit dem Kommunionausteilen der Diakonissen? Hier sprechen so viel Zeugnisse der früheren Zeit dafür, dass man grundsetzlich ein "Ja" dazu sagen sollte." Allerdings sieht Funk zu Unrecht eine solche Erlaubnis als in der Geschichte Galliens begründet (supra, 100 - 114), während sie im Osten und besonders auf antiochenischem Boden zu suchen ist (supra, 86 - 90).

[25]Supra, 139; infra, 290 f.

[26]CIC, can. 813, 2 (p. 273): "Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat." Cf., R. Metz, "Recherches," 89; S. Woywod, Commentary, I, 486 f. Can. 1262, 1 (p. 426): "Optandum ut, congruenter antiquae disciplinae, mulieres in ecclesia separatae sint a viris." Cf., S. Woywod, ibid., II, 74. Can. 1264, 2 (p. 428): "Religiosae mulieres, si eisdem liceat, ad normam suarum constitutionem vel legum liturgicarum ac de venia Ordinarii loci, in propria ecclesia aut oratorio publico canere, tali e loco canant, ubi a populo conspici nequeant." Cf., S. Woywod, ibid., II, 76 f. - In dieser Frage gedenken wir der Bestimmung der sogenannten Homilie Leos IV, Mansi, 14, 895: "Cantus et choros mulierum in ecclesia vel in atrio ecclesiae prohibete. Carmina diabolica quae nocturnis horis super mortuos vulgus facere solet et cachinnos quos excercet, sub contestatione Dei omnipotentis vitate." Dazu cf., J. Quasten,

Musik und Gesang, 131; "Singing," 18 f.; J. A. Wahl, Exclusion of Woman, 11.

[27]R. Metz, "Recherches," 90; supra, 101 - 114.

ZUSÄTZLICHE ERLÄUTERUNG UND ZUSAMMENFASSUNG

[1]Supra, 61 u. 199.

[2]Supra, 9 - 127.

[3]"Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum quisquam rationem simpliciter sustinebit? sine gemitu, sine suspicione panis an veneni." Tertullian, Ad uxorem, 2, 5, CSEL 70, 118. Zur Erklärung des Verhältnisses, cf., A. A. King, Eucharistic Reservation, 19. Man brachte die Eucharistie mit sich nach Hause in einer Arca (kleine Schachtel) cf., A. A. King, ibid., 37 f.; F. Probst, Sakramente, 241.

[4]Cf., J. Quasten, Patrology, I, 173 ff.; "Pectorius, Epitaph of," New Catholic Encyclopedia, 1967, 2, 49 f.

[5]"Ἐσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις." Quasten, Mon., V, I, p. 26.

[6]Cf., etwa Hippolyt, Traditio Apostolica, 37 u 38, Botte, 84; F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, 514; J. Quasten, "Tertullian and 'Traditio'," Traditio, 2 (1944), 481 ff.; supra, 232. Zu der späteren Strenge, cf., Burchard von Worms, Decr., V, cc. 46 - 52, PL 140, 761 f.

[7]E.g. Hippolyt, Traditio Apostolica, 36, Botte, 82; cf., F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, 569 ff.; J. Quasten, Patrology,

I, 66.

[8]Cf., P. Browe, Die eucharistischen Wunder, 56 f.; F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, II, 528 f.; "Reiseschutz;" A. A. King, Eucharistic Reservation, 23 ff.

[9]Supra, 71.

[10]Supra, 11.

[11]"Accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam spiritualem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia, muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniatur frons, ut signum Dei incolume servetur, muniatur os, ut Dominum suum Christum victrix lingua fateatur. Armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut eucharistiae memor quae Domini corpus accipit ipsum complectatur, postmodum Domini sumptura praemium caelestium coronarum." Cyprian, Epist. 58, 9, Bayard, II, 167; cf., Luk. 22, 36 ff.; Eph. 6, 10 - 19.

[12]Cf., Johannes Chrysostomus, Ecloga quod non indigne accedendum sit ad divina mysteria, hom. 47, M 12, 771 (PG 63, 898); Theodor von Mopsuestia, A. Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacrament of Baptism and the Eucharist: Woodbrooke Studies, 6 (Cambridge, 1933), p. 113; auch cf. J. Quasten, "Mysterium tremendum;" F. J. Reine, Theodore, 182 - 186.

[13]F. J. Dölger, "Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie," AC, 3 (1932), 231 - 244; F. J. Reine, ibid., 186 - 189.

[14]"Προσιὼν οὖν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου μηδὲ διῳρεμένοις τοῖς δακτύλοις' ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ, ὡς μελλούσῃ Βασιλέα ὑποδέχεσθαι, καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων τὸ ἀμήν. Μετ' ἀσφαλείας οὖν ἁγιάσας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῇ ἁφῇ τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε, προσέχων μὴ παραπολέσῃς τι ἐκ τούτου αὐτοῦ· ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσῃς, τοῦτο ὡς ἀπὸ οἰκείου δηλονότι ἐζημιώθης μέλους. Εἰπὲ γάρ μοι, εἴ τίς σοι ἔδωκε ψήγματα χρυσίου, οὐκ ἂν μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐκράτεις, φυλαττόμενος μή τι αὐτῶν παραπολέσῃς καὶ ζημίαν ὑποστῇς; Οὐ πολλῷ οὖν μᾶλλον ἀσφαλέστερον τοῦ χρυσίου καὶ λίθων τιμίων τιμιωτέρον διασκοπήσεις ὑπὲρ τοῦ μὴ ψίχαν σοι ἐκπεσεῖν;"

Cyrill von Jerusalem, Catecheses mystagogicae, 21, Quasten, Mon., XI, II, p. 108 f. "Εἶτα μετὰ τὸ κοινωνῆσαι σε τοῦ σώματος Χριστοῦ προσέρχου καὶ τῷ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος, μὴ ἁνατείνων τὰς χεῖρας, ἀλλὰ κύπτων καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ ἀμὴν ἁγιάζου καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ. ἔτι δὲτῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χείλεσί σου χερσὶν ἁπαφώμενος καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον καὶ τὰ λοιπὰ ἁγίαζε αἰσθητήρια. εἶτα ἀναμείνας τὴν εὐχὴν εὐχαρίστει τῷ θεῷ τῷ καταξιώσαντί σε τῶν τηλικούτων μυστηρίων."

Cyrill von Jerusalem, ibid., 22, Quasten, Mon., ibid., 110.

[15]Supra, 60.

[16]Cf., J. Quasten, "Mysterium tremendum;" F. J. Reine, Theodore.

[17]Cf., J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 220 f.; J. Quasten, ibid.

[18]"Φρικτὰ ὄντως τὰ μυστήρια τῆς 'Εκκλησίας φρικτὸν ὄντως τὸ θυσιαστήριον." Johannes Chrysostomus, In Johs.

hom. 46, 4, M 8, 273 (PG 59, 261).

[19]"...οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν, καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ, καὶ συμπλακῆναι...."

Johannes Chrysostomus, In Johs. hom. 46, 3, M 8, 272 (PG 59, 260).

[20]Cf., K. Adam, Christ Our Brother, 38 - 76; F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, 15 - 63; J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, 188 - 233 u. XXI f.; Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, 3 - 86; J. Quasten, "Mysterium tremendum;" Patrology, III, 376 u. 480 f.; F. J. Reine, Theodore.

[21]J. Quasten, Patrology, III, 376.

[22]Supra, 18, 32, 36, 96, 251.

[23]Cf., Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, ed. Burkhard Neunheuser (4. Aufl; Regensburg: F. Pustet, 1960), p. 150; Thomas Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum (Leiden: E. J. Briel, 1948), pp. 400 - 407.

[24]Über den Einfluss auf die Kunst cf., Ekkart Sauser, Frühchristliche Kunst - Sinnbild und Glaubensaussage (Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag, 1966), pp. 402 - 461.

[25]J. Quasten, "Mysterium tremendum," 72.

[26]Ibid.; E. Sauser, ibid., 416 ff.

[27]J. Quasten, ibid.; E. Sauser, ibid., 409 f.

[28]Johannes Chrysostomus, In Ephes. hom. 3, 4, M 11, 22 (PG 62, 28 f.).

[29]Cf., P. Browe, Die häufige Kommunion, 4 ff.; Pflichtkommunion, 31 ff.

[30]P. Browe, "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche," 46.

[31]Supra, 240 ff.

[32]Supra, 23 ff., 26 f., 34.

[33]Supra, 240 ff.

[34]Supra, 261 ff.

[35]Concilium in Trullo, c. 101, CCO, 237 ff. Die Handkommunion wird noch von Johannes Damascenus (+ 749), De fide orthodoxa, 4, 13, PG 94, 1149, für den Osten bezeugt.

[36]Cf., F. J. Dölger, "Nonna," 52 - 56; B. Kötting, "Dextrarum iunctio," RACh, 3 (1957), 881 - 888.

[37]Supra, 242.

[38]"...illud etiam attendat ut eos propria manu communicet, nulli autem laico aut feminae Eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os ejus...." Concilium Rotomagense, c. 2, Mansi, 10, 1199 f.; supra, 66.

[39]Supra, 33, 262 f.

[40]Supra, 64 f.

[41]Supra, 42 f., 261 f.

[42]Concilium Constantiense, Sessio XIII, Mansi, 27, 727 f. Zur Geschichte des Laienkelches, cf., J. Hoffmann, Laienkommunion, 184 - 209; J. J. Megivern, Concomitance, 1 - 50.

[43]*Supra*, 241.

[44]Ausser der in dem Schlussabschnitt bereits erwähnten Literatur cf., P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (München: Max Hueber - Verlag, 1933); *Die häufige Kommunion*; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, 156 ff., 200 ff., II, 256 - 271, 446 - 486.

[45]In Dumbarton Oaks findet man die schöne Patene von Riha, die im Bild den altkirchlichen Ritus der Kommunionspendung klar wiedergibt (wahrscheinlich Antiochien, 6. Jh. (cf., F. J. Reine, *Theodore*, 184 f.)): *Tafel I*.

[46]Cf., P. Browe, "Kommunionriten früherer Zeiten," 601; J. Hoffmann, *Laienkommunion*, 60 ff., 128 f.; J. J. Megivern, *Concomitance*, 18; D. E. Sheehan, *Minister*, 9 - 15.

[47]*Supra*, 9 ff.

[48]*Supra*, 61 ff.

[49]*Supra*, 25.

[50]*Supra*, 26 f., 47 ff.

[51]*Supra*, 35 - 45.

[52]*Supra*, 12 f., 14 ff.

[53]*Supra*, 9, 11, 23.

[54]*Supra*, 50 - 58.

[55]*Supra*, 118 - 127.

[56]*Supra*, 89, 93 - 96, 97 f., 115 f., 118, 246 ff.,

276 f.

[57]Supra, 98.

[58]Supra, 4 - 7.

[59]E.g.: Ein Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz vom September 1967 wurde in Form einer Bitte an den Hl. Stuhl gerichtet. Dieser Bitte wurde durch die Reskripte Nr. 2199/ 67 vom 28. November 1967 und vom 14. Februar 1968 der "Sacra Congregatio de Sacramentis" zunächst für drei Jahre stattgegeben. Es wird darin verfügt, dass die Ortsordinarien Personen männlichen Geschlechts, die als geeignet befunden werden, für die Mithilfe bei der Kommunionspendung bestellen können. Ferner dürfen dieselben, wo der "sacer administer" durch mehrere Tage verhindert ist, sich selbst und anderen Personen die Kommunion spenden, samt die Krankenkommunion verrichten. Für Hausoberen männlichen und weiblichen Geschlechts gilt, dass sie in ihren Kapellen den Zugehörigen der Klostergemeinschaft samt anwesenden Gläubigen die Kommunion spenden dürfen. Zur Ausführung dieser Bestimmungen erliess die Deutsche Bischofskonferenz am 7. März 1968 genaue Anweisungen. Die Reihenfolge startet mit dem Subdiakon, Minoristen und Tonsurierten. Dann folgen Ordensangehörige männlichen Geschlechts mit Gelübden, Laien - Religionslehrer und die übrigen Gläubigen männlichen Geschlechts. Das Mindestalter ist für Laien 25 Jahre. Zu den detaillierten Bestimmungen cf., "Dokumente: Spendung der heiligen Kommunion durch Laien," LJ, 18 (1968), 253 f.

[60] Supra, Note 59. Eigentlich kommen nur Hausoberen weiblicher Ordensinstitute in Frage.

[61] Supra, 24 f., 26 f., 34 u. 72.

ABKÜRZUNGEN

AC: Franz Joseph Dölger. Antike und Christentum. Münster.

ALw: Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg.

Andrieu: Les ordines romani... (opus cit., Bibl. 4. Teil).

Bayard: Saint Cyprien Correspondance. (opus cit., Bibl. 2. Teil).

BKV^2: Bibliothek der Kirchenväter. Ed. O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman. Kempten und München: J. Kösel und F. Pustet.

Botte: La Tradition Apostolique... (opus cit., Bibl. 2. Teil).

CChr: Corpus Christianorum. Collectum a monachis O.S.B., abbatiae S. Petri in Steenbrugge. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.

CCO: Les canons des conciles oecuméniques. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

CIC: Codex Iuris Canonici. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

COD: Conciliorum oecumenicorum decreta. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

CPG: Les canons des Pères Grecs. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

CSP: Les canons des synodes particuliers. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

CSEL: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ed. Academia litterarum Caesarea Vindobonensis. Vindobonae.

DACL: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris.

DDC: Dictionnaire de droit canonique. Paris.

DThC: Dictionnaire de théologie catholique. Paris.

Finsterwalder: Die Canones Theodori... (opus cit., Bibl. 2. Teil).

FP: Florilegium Patristicum. Bonnae: Sumptibus Petri Hanstein.

Friedberg: Decretum Magistri Gratiani (opus. cit., Bibl. 3. Teil).

Funk: Didascalia et Constitutiones Apostolorum. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

GCS: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Ed. von der Kirchenväter Kommission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Haenel: Corpus juris civilis. (opus cit., Bibl. 4. Teil).

Hardouin: Acta conciliorum... (opus cit., Bibl. 4. Teil).

JL: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster.

LJ: Liturgisches Jahrbuch. Münster.

LNPF: A Select Library of Nicene and Post - Nicene Fathers of the Christian Church. Ed. Ph. Schaff and H. Wace. New York.

LThK: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Breisgau.

LQF: Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Seit 1957: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster.

M: Montfaucon. (opus cit., Bibl. 2. Teil).

Mai: Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio, X. Romae: Typis Collegii Urbani, 1838.

M-D: La Maison - Dieu. Paris.

Mansi: Sacrorum conciliorum... (opus cit., Bibl. 4. Teil).

MGH: Monumenta Germaniae Historia... auspiciis Societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi. Hannoverae - Berolini.

PG: J. P. Migne. Patrologiae cursus completus... Series graeca et orientalis (opus cit., Bibl. 4. Teil).

PL: J. P. Migne, Patrologiae cursus completus... Series latina (opus cit., 4. Teil).

PO: Patrologia orientalis. Ed. F. Graffin. Paris: Firmin - Didot et C^{ie}.

Quasten Mon.: (opus cit., Bibl. 4. Teil).

RACh: Reallexikon für Antike und Christentum. Ed. Th. Klauser. Leipzig und Stuttgart.

RB: Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous, Belgique.

SC: Sources chrétienne. Collection dirigée par H. de Lubac et J. Daniélou. Secretariat de direction, C. Mondesert. Paris.

Schmitz: H. J. Schmitz. Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe, Mainz, 1883. 2 Bände. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1958.

Schwarz: (opus cit., Bibl. 2. Teil).

ThQ: Theologische Quartalschrift. Tübingen.

TThZ: Trierer Theologische Zeitschrift. Trier.

Wasserschleben: (opus cit., Bibl. 3. Teil).

ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.

ZkTh: Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck und Wien.

VOLLSTÄNDIGE BIBLIOGRAPHIE

Biblische Quellen

Nestle, Eberhard. Novum Testamentum. Graece et Latine. 22. Aufl. Ed. Erwin Nestle und Kurt Aland. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964.

Jones, Alexander, ed. The Jerusalem Bible. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1966.

Quellen der patristischen Periode

Ambrosius. De officiis ministrorum. Rec. Antonio Carasin. Corona Patrum Salesiana. Serie latina. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta. V. Augustae Taurinorum: Società Editrice Internazionale, 1938.

Anonymus. De septem ordinibus Ecclesiae. PL 30, 148 - 162.

Anonymus. "Pseudo - Hieronymus." Comm. in ep. I ad Tim. 3. FP 42.

Anonymus, Catalogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora. FP 42. Cur. Josephine Mayer. Bonnae, 1938.

Athanasius. De incontaminatis mysteriis. Fragm. in Matth. 7. 6. PG 27, 1380.

- - Epistula heortastica 5. PG 1379 - 1383.

Augustinus. Sermo 304, In solemnitate Laurentii martyris.

PL 38, 1395 - 1397.

Barsanuphios. Interrogationes. I. Doens. Ältere Zeugnisse... (opus cit., Bibl. 5. Teil).

Basilius. Epistula 93, Ad Caesariam Patriciam. CPG.

- - Epistula 199, Ad Amphilochium episcopum. CPG.

Cäsarius von Arles. Sermones. Rec. Germanus Morin. Sancti Caesarii Arelatensis Sermones. 2. ed. Adpendice instructa Cyrillo Lambot. CChr 103 u. 104, 1953.

Cyprian. De lapsis. Rec. Guilelmus Hartel. S. Caecili Cypriani opera omnia. CSEL 3, pars I, 1868.

- - Epistulae. Cur. Le Chanoine Bayard. Saint Cyprien Correspondance. 3 Bände. Collection des Universités de France. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres," 1925.

Cyrill von Jerusalem. Catecheses mystagogicae. Quasten Mon., XI, II.

Damasus I. Carmen 18. Antonio Ferrua. Epigrammata Damasiana. Roma: Pontificio Istituto di archeologia christiana, 1942.

Didache. Rec. Theodorus Klauser. Doctrina Duodecim Apostolorum - Barnabae Epistula. FP I, 1940.

Dionysius von Alexandrien. Epistulae. Cur. Charles Lett Feltoe. The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria: Cambridge Patristic Texts. Cambridge University Press, 1904.

- - in: Eusebius. Historia ecclesiastica. VI. Schwarz.

Dionysius Exiguus. Canones Concilii Laodiceni ex interpreta-

tione Dionysii Exigui. Mansi, 2, 575 - 582.

Epiphanius. Panarion haer. Rec. Karl Holl. Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. GCS 25 (Leipzig, 1915); Panarion haer. GCS 31 (Leipzig, 1922); Panarion haer. und De fide. GCS 37 (Leipzig, 1933).

Eusebius. Historia ecclesiastica. Rec. Eduard Schwarz. Eusebius, Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe. 5. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, in Arbeitsgemeinschaft mit J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1952.

Gelasius I. Epistula 9, Ad episcopos Lucaniae. PL 59, 47 - 57.

Hermas. Cur. Robert Joly. Hermas, Le Pasteur. SC 53. Paris, 1958.

Hieronymus. Epistulae. Rec. Isidorus Hilberg. Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. CSEL 54. Vindobonae et Lipsiae, 1910; CSEL 56. Vindobonae et Lipsiae, 1918.

Hippolyt. Traditio Apostolica. Rec. Dom Bernard Botte. La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte: LQF, 39. Münster, 1963.

Ignatius von Antiochien. Epistulae. Cur. P. Th. Camelot. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres - Martyre de Polycarpe. SC 10. 3. ed. 1958.

Innozenz I. Epistula 25, Ad Decentium. Petrus Coustant. Epistulae Romanorum Pontificum. I. Parisiis, 1721.

Irenäus. Adversus haereses. Rec. William Wigan Harvey. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis, Libros quinque, adversus Haereses. 2 Bände. Republication of the edition, Cantabrigiae, 1857. Ridgewood, New Jersey, USA: Gregg Press, 1965.

Isidor von Pelusium. Epistularum liber I. PG 78, 177 - 454.

Isidor von Sevilla. De ecclesiasticis officiis. PL 83, 737 - 826.

Jakob Baradai. Jacobus Edessenus in Pontificali Jacobitarum. FP 42.

Jakob von Edessa. Canones. Cur. C. Kayser. Die Canones Jacobs von Edessa. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886.

Johannes Chrysostomus. Homiliae. Rec. Bernhardus de Montfaucon. Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi opera omnia. 13 Bände. Venetiis: J. B. Regozza, 1734 - 1741.

Johannes von Damaskus. De fide orthodoxa. PG 94, 781 - 1228.

Johannes von Majuma. Plérophories. Cur. Francois Nicolas Nau. Jean Rufus, Plérophories (témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine). PO 8. Paris, 1912.

Johannes Moschus. Pratum Spirituale. PG 87, 2847 - 3116.

Johannes von Tela. (in Bar-Hebraeus, Nomocanon, VII, 7), Mai.

Justinus der Märtyrer. Apologia I. Quasten Mon., III, I.

Klemens von Rom. Epistula ad Corinthios. Rec. Carolus Th. Schäfer. S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima. Graece et latine. FP 44. Bonnae, 1941.

Leo I. Epistula 14, Ad Anastasium Thessalonicensem episcopum. PL 54, 666 - 677.

Origenes. Comment. In Matthaeum. PG 13, 830 - 1600.

Pectorius. Epitaphium des. Quasten Mon., V, I.

Polykarp von Smyrna. Epistula ad Phil. Cur. P. Th. Camelot. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. SC 10, 1958.

Rabulas von Edessa. (in Bar-Hebraeus, Nomocanon, VII, 7), Mai.

Severus von Antiochien. (in Bar-Hebraeus, Nomocanon, VII, 7), Mai.

Tertullian. De baptismo. Rec. B. Luiselli. Quinti Septimi Florentis Tertulliani, De baptismo. Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum. Torino, 1960.

- - De praescriptione haereticorum. Rec. J. N. Bakhuizen van den Brink. Q. S. F. Tertullianus, libros De praescriptione haer. - Adversus Praxean. Scriptores Christiani Primaevi. II. Hagae Comitis: D. A. Daamen, 1946.

- - De corona. Rec. Aemilius Kroymann. Q. S. F. Tertulliani opera (Tertulliani ed. partis II). CSEL 70. Vindobonae et Lipsiae, 1942.

- - Ad uxorem. Ibid.

- - De exhortatione castitatis. Ibid.

- - De virginibus velandis. Rec. G. F. Diercks. Q. S. F. Tertulliani, De oratione et De virginibus velandis. Stromata patristica et mediaevalia. Ed. Christine Mohrmann et Johannes Quasten. IV. Ultraieci - Antverpiae: in aedibus Spectrum, 1956.

Theodor von Canterbury. Canones (Th. zugeschrieben). Rec. Paul Willem Finsterwalder. Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, Hof - Buchdruckerei, G.m.b.H., 1929.

Theodoret von Cyrus. Historia ecclesiastica. Herausgegeb. von Léon Parmentier. Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte. Bearbeitet von Felix Scheidweiler. 2. Aufl. GCS 44. Berlin, 1954.

Theodor von Mopsuestia. Liber ad Baptizandos. Rec. A. Mingana. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacrament of Baptism and the Eucharist: Woodbrooke Studies, 6. Cambridge, 1933.

Timotheus von Alexandrien. Interrogationes. CPG.

Quellen des Mittelalters

Aelfrik von Canterbury. Canones ad Wulfinum episcopum. Hardouin, 6, I, 979 - 984.

Amalarius von Metz. De ecclesiasticis officiis, libri quattuor. PL 105, 985 - 1242.

- - Regula Canonicorum. Ibid. 815 - 934.

Aristenos. Interpretatio canonum Concilii Laodiceni. G. A. Rhalles und M. Potles. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. III. Athen, 1853.

Bar-Hebraeus. Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon. Mai, X, pars II, 3 - 268.

Burchard von Worms. Decretum libri viginti. PL 537 - 1058.

Durandus, Gulielmus. Prochiron, vulgo rationale divinorum officiorum. Matriti: Ex Typographia Blasii Roman., 1775.

Giraldus von Kambrien. Gemma ecclesiastica. Cur. J. S. Brewer.

Giraldi Cambrensis opera: Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. London: Green, Longman and Roberts, 1862.

Gratian. Decretum. Ed. Emil Albert Friedberg. Corpus Iuris Canonici. Bd. I. Decretum Magistri Gratiani. Lipsiae: ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1929.

Herbert. De miraculis libri tres. PL 185, 1271 - 1384.

Hinkmar von Reims. Capitula synodica. PL 125, 773 - 792.

Innozenz III. De sacro altaris mysterio, libri sex. PL 217, 763 - 916.

Isho' Barnun. Interrogationes. Cur. Willem Cornelis van Unnik. Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Isho 'yabh IV (vermuteter Autor: Giwargis, Metrop. von Arbela und Mosul (+ ca. 987)). Haarlem: Joh. Enschedé en Zonen, 1937.

Isho 'yabh IV. van Unnik. Ibid.

Ivo von Chartres. Decretum (17 partes). PL 161, 47 - 1022.

Johannes XIX. Diploma, quo facultatem concedit episcopo Silvae Candidae divina officia certis diebus celebrandi in ecclesia S. Petri in Vaticano. FP 42.

Leo IV. Homilia (L. zugeschrieben). PL 115, 675 - 684 u. Mansi, 14, 889 - 898.

Matthaios Blastares. Syntagma alphabeticum. FP 42.

Michael, patriarcha Jacobitarum. FP 42.

Odo von Paris. Constitutiones synodicae. Hardouin, 6, II, 1937 - 1946.

Paschalis II. Epistula 42, Ad Anselmum Cantuariensis episco-

pum. Mansi, 20, 1020 - 1022.

Petrus Abaelardus. Epist. 8, Ad Heloissam. FP 42.

Pseudo - Isidor. Concilii Laodiceni, ex interpretatione Isidori Mercatoris. Mansi, 2, 583 - 591.

- - Benedictus Levita, Capitularium collectio. PL 97, 698 - 912.

- - Decretales. Cur. Paulus Hinschius. Decretales Pseudo - Isidorianae et Capitula Angilrammi. Neudruck der Ausgabe, Leipzig, 1863. Aalen: Scientia Verlag, 1963.

Rather von Verona. Epistulae. Cur. Fritz Weigle. Die Briefe des Bischofs Rather von Verona. MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit. I. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1949.

Reginald von Durham. De vita et miraculis s. Godrici, heremitae de Finchale. Cur. J. Stevenson. The Publications of the Surtees Society, 20. London und Edinburgh, 1847.

Regino von Prüm. De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis. Cur. F. G. A. Wasserschleben. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe, Lipsiae, 1840. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.

Ruotger von Trier. Capitula episcoporum. Ed. M. Blasen. TThZ, 52 (1941), 61 - 72.

Theodor Balsamon. Interpretatio canonum Concilii Laodiceni. G. A. Rhalles und M. Potles. III.

- - In can. 15 Conc. Chalced. FP 42.

- - Responsa ad interrogationes Marci. FP 42.

Theodor Studita. Epistularum liber, II. PG 99, 1115 - 1670.

Theodulf von Orleans. Capitulare. Mansi, 13, 993 - 1008.

Thomas von Aquin. Summa theologica. In: Sancti Thomae Aquinatis opera omnia. Secundum impressionem Petri Fiaccadori, Parmae, 1852 - 1873. Photolithographice reimpressa. Cum nova introductione generali anglice scripta a Vernon J. Bourke. IV. New York: Musurgia Publishers, 1948.

Zacharias I. Epistula 7, Ad Pipinum Majorem Domus itemque ad episcopos, abbates, et proceres Francorum. Mansi, 12, 326 - 334.

Zonar. Interpretatio canonum Concilii Laodiceni. G. A. Rhalles und M. Potles. III.

Kirchenordnungen und Synoden etc.

Andrieu, Michel. Les ordines romani du haut moyen age. Louvain, II (1948); III (1951): "Spicilegium sacrum Lovaniense," 23 u. 24.

Brightman, Frank Edward. Liturgies Eastern and Western. Reprint of the edition, 1896. I. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Chabot, J. - B. Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. Paris: Imprimerie Nationale, Librairie C. Klincksieck, 1902.

Clercq, Carolus de. Cur. Concilia Galliae. CChr 148 A. 1963.

Codex Iuris Canonici. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1964.

Conciliorum oecumenicorum decreta. Ed. Centro di Documentazione Istituto per le Scienze Religiose, Bologna. Cur. J. Alberigo, P. - P. Joannou, C. Leonardi, Paulo Prodi, consultante H. Jedin. 2. ed. Basileae - Barcinone - Friburgi - Romae - Vindobonae: Herder, 1962.

Coquin, René - Georges, cur. Les Canons d'Hippolyte. PO 31, 2. Paris, 1966.

"Dokumente: 'Spendung der heiligen Kommunion durch Laien.'" LJ, 18 (1968), 253 - 254.

Férotin, Marius, cur. Le Liber Mozarabicus Sacramentorum: Monumenta Liturgica. 6. Paris: Firmin - Didot et C^ie, 1912.

Fischer, Ludwig, cur. Bernhardi Cardinalis et Lateranensis Ecclesiae prioris Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis: Historische Forschungen und Quellen, 2 u. 3. München und Freising, 1916.

Funk, Franz Xaver, cur. Didascalia et Constitutiones Apostolorum. I. Paderborn, 1905. Ristampa anastatica a tiratura limitata. Torino: Bottega d'Erasmo, 1959.

Haenel, Gustavus, cur. Corpus juris civilis. Novellae constitutiones epitome latina Novellarum Iustiniani. Lipsiae: prostat apud Hinrichsium, 1873.

Hardouin, Johannes, ed. Acta conciliorum et epistulae decretales summorum Pontificum. 12 Bände. Parisiis, 1714 - 1715.

Hefele, Charles Joseph und Leclercq, H., cur. Histoire des Conciles. II, 2. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1908.

Joannou, P. - P., ed. Les canons des conciles oecuméniques. Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale: Fonti, IX: Discipline générale antique (II^{e} - IX^{e} s.), I, I. Grottaferrata (Roma): Typografia Italo - Orientale "S. Nilo," 1962.

- - Les canons des synodes particuliers. Ibid. I, II. 1962.

- - Les canons des Pères Grecs. Ibid. II. 1963.

Krause, Victor. "Die Münchner Hs. 3851 - 3853 mit einer Kompilation von 181 Wormser Schlüssen." Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, 19 (Hannover und Leipzig, 1894), 85 - 139.

Mansi, J. ed. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Cur. J. B. Martin et L. Petit. 53 Bände in 59. Parisiis, 1901 - 1927.

Mayer, Josephine, cur. Monumenta de viduis diaconissis virginibusque. FP 42. Bonnae, 1938.

MGH, Legum sectio III, Concilia II, pars prior. Concilia Aevi Carolini. I, I. Ed. Albertus Werminghoff. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopoli Hahniani, 1906.

Migne, J. P., ed. Patrologiae cursus completus.... Series latina. Parisiis, 1844 ff.

- - Patrologiae cursus completus.... Series graeca et orientalis. Parisiis, 1857 ff.

Munier, C., cur. Concilia Galliae. CChr 148. 1963.

Muratori, Ludovico Antonio, ed. Liturgia Romana vetus. I: De rebus liturgicis dissertatio. Venetiis, 1748.

Pitra, Johannes Baptista, ed. Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. 2 Bände. Roma: Typis Collegii Romani, 1864 - 1868.

Pontificale Romanum. Pars I. Editio typica emendata. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1962.

Quasten, Johannes, cur. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. FP 7. Bonnae, 1935.

Rahmani, Ignatius Ephraem II, patriarcha Antiochenus Syrorum, ed. Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Moguntiae: F. Kirchheim, 1899.

Rives, Gregorio de, ed. Epitome Canonum Conciliorum. 2 Bände. Monteregali, 1870.

Schmitz, H. J. Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe, Mainz, 1883. II Bände. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1958.

Schroeder, Henry Joseph. Canons and Decrees of the Council of Trent. St. Louis, Mo. and London: B. Herder Book Company, 1941.

Vaticanum II. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones Decreta Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

Literatur

Adam, Karl. Christ Our Brother. Originaltitel: Christus unser Bruder, Regensburg, 1933. Trans. by Dom Justin Mc Cann. New York: The Macmillan Company, 1935.

Algermissen, K. "Diakonissen." LThK. 1959. Bd. 3. 327 - 328.

Allatius, Leo. De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres, ejusdem dissertationes, De Dominicis et hebdomadibus Graecorum et De Missa Praesanctificatorum. Coloniae Agrippinae, 1648.

Altaner, Berthold und Stuiber Alfred. Patrologie. 7. völlig neubearbeitete Auflage. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1966.

Amore, A. "T(h)arcius." LThK. 1965. Bd. 10. 11.

Andrieu, Michel. Immixtio et Consecratio: Bibliothéque de l'Institut de Droit Canonique, Université de Strasbourg. Paris: A. Picard, Éditeur, 1924.

Arnold, Franz Xaver. Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1956.

- - Mann und Frau in Welt und Kirche. 2. Aufl. Zürich: Christiana - Verlag, 1959.

Attwater, Donald. The Christian Churches of the East. Revised edition. 2 Bände. Milwaukee: Bruce, 1961 - 1962.

Bacht, H. "Montanismus." LThK. 1962. Bd. 7. 578 - 580.

Baer, Julius. Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate. BKV, 34. 1918.

Barbel, J. "Kollyridianer." LThK. 1961. Bd. 6. 382 - 383.

Barbéro, Guiseppe. La Dottrina Eucharistica negli scritti di Papa Innocenzo III. Roma: Edizioni paoline, 1953.

Bardy, G. "Afrique." DDC. 1935. Bd. I. 288 - 307.

Barsotti, Divo. "Il fondamento della vocazione al Sacerdozio." L' Osservatore Romano. 24. Januar, 1970, p. 1.

Baus, Karl. "Apokrisiar." LThK. 1957. Bd. I. 712.

- - Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche: Handbuch der Kirchengeschichte. Ed. Hubert Jedin. I. Freiburg im Breisgau: Herder, 1962.

Beissel, Stephan. Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien. Freiburg im Breisgau: Herder, 1899.

Béraudy, R. "Le Culte de l'Eucharistie en dehors de la Messe." In: Aimé Georges Martimort, ed. L'Église en Prière. 3e édition. Tournai: Desclée, 1965.

Berlendis, Franciscus de. De oblationibus ad altare. Venetiis, 1743.

Bernhard, S. "War Judas der Verräter bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gegenwärtig?" ZkTh, 35 (1911), 30 - 65.

Bihlmeyer, Karl und Tüchle, Hermann. Kirchengeschichte, I: Das christliche Altertum. 15. Aufl. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1955.

Bingham, Joseph. The Antiquities of the Christian Church (Origines Ecclesiasticae). Reprinted from the Original Edition, 1708 - 1722. 2 Bände. London: Henry G. Bohn, 1856.

Blenkinsopp, Joseph. Celibacy, Ministry, Church. New York: Herder and Herder, 1968.

Bona, Johannes. Rerum Liturgicarum, libri duo. Coloniae, 1674.

Bossuet, Jean Bénigne. Traité de la Communion sous les deux espèces. Oeuvres complètes. 12 Bände. Bd. 7. Paris, 1856, pp. 59 - 111.

Braun, Joseph. Der christliche Altar. 2 Bände. München: C. v. Lama's Nachfolger, Karl Widmann, 1924.

- - Liturgisches Handlexikon. 2. Aufl. Regensburg: Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, 1924.

- - Das christliche Altargerät. München: Max Hueber Verlag, 1932.

Braun, Oscar. Das Buch der Synhados. Stuttgart und Wien: Jos. Rot'sche Verlagsbuchhandlung, 1900.

Bride, A. "Acolytat." Catholicisme. Paris, 1948. Bd. I. 83 - 84.

Browe, Peter. "Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit." ThQ. 102 Jhg. (1921), 22 - 54 u. 133 - 156.

- - "Kommunionriten früherer Zeiten." Theologie und Glaube, 24 (Paderborn, 1932), 592 - 607.

- - Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters: Breslauer Studien zur historischen Theologie, 23. Breslau: Verlag Müller und Seiffert, 1932.

- - Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München: Max Hueber - Verlag, 1933.

Browe, Peter. "Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter." ZkTh, 60 (1936), 1 - 54 u. 211 - 240.

- - Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslau: Müller und Seiffert, 1938.

- - Die häufige Kommunion im Mittelalter. Münster: Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, 1938.

- - Die Pflichtkommunion im Mittelalter. Münster: Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, 1940.

- - "Mittelalterliche Kommunionriten." JL, 15 (1941), 23 - 66.

Bruns, Hermann Th. Bibliotheca Ecclesiastica. 2 Bände. Berolini: Typis et sumptibus G. Reineri, 1839.

Bunte, W. "Reinigung." Biblisch - Historisches Handwörterbuch. Ed. Bo Reicke und L. Rost. 3. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, pp. 1581 - 1582.

Burghardt, Walter J. "Cyril of Alexandria on 'Wool and Linen'." Traditio, 2 (New York, 1944), 484 - 486.

Cabrol, F. "Mozarabe (Messe)." DThC. 1929. Bd. 10. 2518 - 2543.

Casel, Odo. Das christliche Kultmysterium. 4. durchgesehene und erweiterte Auflage. Ed. Burkhard Neunheuser. Regensburg: F. Pustet, 1960.

Claeys - Bouuart, F. "Diaconesse." DDC. 1949. Bd. 4. 1193 - 1196.

- - "Diacre." Ibid. 1198 - 1206.

- - "Ordre en droit occidental." DDC. 1957. Bd. 6. 1145 - 1148.

Clement, Robert. "Situation présente du diaconat en Orient."

Unam Sanctam, 59 (opus cit.: Winninger), pp. 63 - 70.

Colson, Jean. "Les diacres à la lumière de l'histoire." "la vie spirituelle." (Paris, Januar, 1967), 442 - 467.

Corblet, Jules. Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de l'Eucharistie. 2 Bände. Paris: Société générale de librairie Catholique, 1885 - 1886.

Croce, Walter. "Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung." ZkTh, 70 (1948), 257 - 314.

- - "Histoire du Diaconat." Unam Sanctam, 59 (opus cit.: Winninger), pp. 27 - 61.

Culver, Elsie Thomas. Women in the World of Religion. Garden City, New York: Doubleday and Company Inc., 1967.

Dahm, Chrysostomus. Die Kirche im Osten; Macht und Pracht der Patriarchen. Offenburg: Burda - Verlag, 1964.

Danbolt, Lars Johan. "Professor Odland og problemet kvinnelige predikanter." Tidsskrift for teologi og kirke, 3 + 40 Aargang (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 161 - 171.

Daniélou, Jean. "Le ministère des femmes dans l'Église ancienne." M-D, 61 (1960), 70 - 96.

- - "Von den Anfängen bis zum Konzil von Nicäa." In: Geschichte der Kirche. Ed. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Red. A. G. Weiler. I. Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1963.

Dekkers, Eligius. Tertullianus en de geschiedenis der liturgie, Catholica, VI, 2. Brussel - Amsterdam: De Kinkhoren,

Desclée de Brouwer, 1947.

Denis - Boulet, N. M. "Notions générales sur la Messe." (opus cit.: Martimore), pp. 255 - 330.

Dentan, R. C. "Hand." The Interpreters Dictionary of the Bible. 2. New York and Nashville, Tennessee: Abingdom Press, 1962, pp. 520 - 521.

Denzinger, Henricus. Ritus Orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe, Würzburg, 1863. 2 Bände in 1. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1961

Diettrich, G. Die nestorianische Taufliturgie. Giessen: J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1903.

Dix, Gregory. The Shape of the Liturgy. 2. ed. 7th reprint. London: Dacre Press, Adam and Charles Blach, 1964.

Doens, Irenäus. "Ältere Zeugnisse über den Diakon aus den östlichen Kirchen." In: Diaconia in Christo (opus cit.: Rahner, K.), pp. 31 - 56.

- - "Der Weiheritus des Diakons in der Ostkirche des byzantinischen Ritus." Ibid. pp. 57 - 61.

- - "Die Weiheriten des Diakons in den Nichtbyzantinischen Ostkirchen." Ibid. pp. 62 - 75.

- - "Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen." Ibid. pp. 136 - 177.

Dölger, Franz Joseph. IXΘYΣ , II. Münster: Aschendorf, 1922.

- - "Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien." AC, 1 (1929), 107 - 142.

Dölger, Franz Joseph. "Ne quis adulter! - Zum Verständnis der scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen 'Pontifex Maximus.'" AC, 3 (1932), 132 - 148.

- - "Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie." AC, 3 (1932), 231 - 244.

- - "Nonna." AC, 5 (1936), 44 - 75.

- - "Die Eucharistie als Reiseschutz - Die Eucharistie in den Händen der Laien." AC, 5 (1936), 232 - 247.

Döllinger, Joseph Ignaz von. Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. 2. Aufl. Regensburg: C. J. Manz, 1868.

Donovan, Joseph P. "When May Deacons Give Communion?" The Homiletic and Pastoral Review, 42 (New York - London - Melbourne, 1942), 823 - 826.

Dublanchy, E. "Communion sous les deux espèces." DThC. 1938. Bd. 3. 552 - 572.

Du Cange, Charles Du Fresne. Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Cur. monachorum O.S.B. et Congregatione Sancti Mauri. 6 Bände. Venetiis, 1736 - 1740.

Duchesne, Louis M. O. "Lovocat et Catihern." Revue de Bretagne et de Vendée. 16me serie, VII (57me de la collection) (Nantes, 1885).

- - Origines du Culte Chrétien. 3. ed. Paris: A. Fontemoing, 1902.

Dürig, W. "Fistula." LThK. 1960. Bd. 4. 160.

Eisenhofer, Ludwig und Lechner, Joseph. The Liturgy of the Roman Rite. Translated from the 6th edition of: Liturgik des römischen Ritus, Freiburg, 1953, by A. J. and E. F. Peeler. Ed. H. E. Winstone. 2nd impression. New York: Herder and Herder, 1961.

Emminghaus, J. "Brunnen." LThK. 1958. Bd. 2. 728 - 729.

Enciclopedia de la Religión Católica. Bd. 3. "Diaconissa." Barcelona: Dalmau y Jover, S.A., 1952. 99 - 104.

Fischer, Balthasar. "Esquisse historique sur les Ordres Mineurs." M-D, 61 (1960), 58 - 69.

Flatten, Heinrich. "Der Diakon nach dem heutigen Recht der lateinischen Kirche." In: Diaconia in Christo (opus cit.: Rahner, K), pp. 129 - 135.

Fohrer, G. "Hand." Biblisch - Historisches Handwörterbuch. Ed. Bo Reicke u. L. Rost. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, pp. 631 - 632.

Forget, J. "Diaconesses." DThC. 1939. Bd. 4. 685 - 703.

- - "Diacre." Ibid. 685 - 703.

Fraeyman, M. "Krankensalbung III. Dogmengeschichtlich." LThK. 1961. Bd. 6. 587 - 591.

Franz, Adolph. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bände. Photomechanischer Abdruck der Ausgabe, Freiburg, 1909. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960.

Franzen, A. "Archidiakon." LThK. 1957. Bd. 1. 824 - 825.

- - "Priscillianismus." LThK. 1963. Bd. 8. 769 - 771.

- - "Communion Under Both Kinds." Sacramentum Mundi.

1968. Bd. 2. New York: Herder and Herder. 394 - 396.

Frend, William Hugh Clifford. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxford: B. Blackwell, 1965.

Friedrich, J. "Über die Cenones der Montanisten bei Hieronymus." Sitzungsberichte der philosophisch- philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. Jahrg. 1895. München: Verlag der K. Akademie, 1896, 207 - 221.

Funk, Franz Xaver, "Der Kommunionritus." Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Ed. F. X. Funk. I. Paderborn: F. Schöningh, 1897, pp. 293 - 308.

Funk, Josef. "Klerikale Frauen?" Österreichisches Archiv für Kirchenrecht. Ed. Franz Arnold u. Willibald M. Plöchl. 14. Jhg. Wien: Verlag Herder, 1963, pp. 271 - 290.

Gächter, Paul. "Die Sieben." ZkTh, 74 (1952), 129 - 166.

Gallagher, Joseph M. The Celebration of Mass Outside Churches and Oratories: Canonical Theses of Laval, 10. Quebec: Faculty of Canon Law, Laval University, 1949.

Gaudemet, Jean. L'Église dans l'Impire Romain: Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident. Dir. Gabriel Le Bras. Bd. 3. Paris: Sirey, 1958.

Gewiess, J. "Diakon in der Schrift." LThK. 1959. Bd. 3. 318 - 319.

Ghellinck, J. de. "Eucharistie au XII^{e} siècle en occident." DThC. 1939. Bd. 5. 1233 - 1302.

Goar, Jacobus. Euchologion sive rituale Graecorum. Unveränderter Abdruck der 1730 in Venedig erschienen Ausgabe. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960.

Godley, James. Time and Place for the Celebration of Mass: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 275. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1948.

Gougaud, Louis. Christianity in Celtic Lands. London: Sheed and Ward, 1932.

Grosjean, Paul. "Édition et commentaire du Catalogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora ou de Tribus Ordinibus sanctorum Hiberniae." Analecta Bollandiana, 73. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955, 197 - 213 u. 289 - 322.

Hamman, Adalbert. "Liturgie et action sociale; Le diaconat aux premiers siècles." M-D, 36 (1953), 151 - 172.

Hammerschmidt, Ernst. "Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche." In: Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums: Symbolik der Religionen. Ed. F. Herrmann. 10. Stuttgart: Verlag Anton Hiersemann, 1962, pp. 167 - 233.

Hänggi, A. "Segen III. Liturgisch." LThK. 1964. Bd. 9. 592 - 596.

Hannon, James J. Holy Viaticum. Unpublizierte Lizentiatsthese. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1949.

- - Holy Viaticum: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 314. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1951. (Wird im Notenapparat immer mit Jahresangabe erscheinen).

Hanssens, Jean Michel. La Liturgie d'Hippolyte: Orientalia Christiana Analecta, 155. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1959.

- - "Le cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux." Gregorianum, 41. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1960, 30 - 62.

Harnack, Adolf von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). I (1886); II (1887).

- - Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Auflage. 2 Bände. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.

- - Entstehung und Entwicklung der Kirchenverdassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.

Hefele, Carl Joseph von. Conciliengeschichte. 2. Aufl. 9 Bände. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1873 - 1890.

Henry, Joseph Arthur. The Mass and Holy Communion: Interritual Law: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 235. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1946.

Hoffmann, Jakob. Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. Speyer: Verlag der Jäger'schen Buchhandlung, 1891.

Hörmann, Karl. Handbuch der christlichen Moral. Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag, 1958.

Hove, Aloysius van. Tractatus de Sanctissima Eucharistia. 2. ed. Mechliniae: H. Dessain, 1941.

Huhn, J. "Ambrosius." LThK. 1957. Bd. 1. 427 - 430.

Husslein, Joseph. "Communion in the Early Church." The Ecclesiastical Review, 81 (Philadelphia, 1929), 491 - 509.

Iung, N. "Communion." DDC. 1942. Bd. 3. 1098 - 1180.

Jacquemet, G. "Communion Eucharistique." Catholicisme. 1949. Bd. 2. 1375 - 1377.

Jong, J. P. de. "Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine." RB, 61 (1951), 13 - 37.

- - "Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine, dans ses Rapports avec les Liturgies Syriennes." ALw, IV (1955), 244 - 278.

- - "Brotbrechen." LThK. 1958. Bd. 2. 707 - 708.

Jounel, P. "Les Ordinations." (opus cit.: Martimort), pp. 491 - 527.

Jubany, N. "Deacon." Sacramentum Mundi. 1968. Bd. 2. 56 - 58.

Jülicher, Adolf. "Ein gallisches Bischofsschreiben des 6. Jahrhunderts als Zeuge für die Verfassung der Montanisten." ZKG, 16 (1896), 664 - 671.

Jungmann, Josef Andreas. "Der Diakon in der Geschichte." LThK. 1959. Bd. 3. 319 - 320.

- - Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag, 1960.

- - Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. 2. Aufl. LQF, 19 u. 20. 1962.

- - Missarum Sollemnia. 5. Aufl. 2 Bände. Wien - Freiburg - Basel: Herder, 1962.

Kalsbach, A. "Diakonisse." RACh, 3 (1957), 917 - 928.

Kerkvoorde, Augustinus. "Die Theologie des Diakonates." In: Diaconia in Christo (opus cit. Rahner, K.), pp. 220 - 284.

Ketter, Peter. "Die Frau im Dienste der kirchlichen Gemeinde zur Zeit der Apostel." Theologisch- praktische Quartalschrift, 88 (Linz, 1935), 36 - 52 u. 262 - 268.

- - Christ and Womankind. Translated from the 2nd and enlarged edition by Isabel McHugh. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952.

Kilmartin, Edward J. The Eucharist in the Primitive Church. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, Inc., 1965.

King, Archdale A. Eucharistic Reservation in the Western Church. New York: Sheed and Ward, 1965.

Klauser, Theodor. "Diakon." RACh, 3 (1957), 888 - 909.

Kleinheyer, Bruno. "Pontificale." LThK. 1963. Bd. 8. 613.

- - "Subdiakonat." LThK. 1964. Bd. 9. 1133.

- - "Weiheliturgie in neuer Gestalt; Zur Reform der Ordines maiores." LJ, 18 (1968), 210 - 229.

Kleinschmidt, Beda. "Die eucharistischen Opfergefässe." Theologisch- praktische Quartalschrift, 55 (1902), 289 - 300.

- - "Zur Geschichte des Kommunionritus." Ibid., 59 (1906), 95 - 109.

Kleist, James A., trans. The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch: Ancient Christian Writers. Ed. by Johannes Quasten a. Joseph C. Plumpe. 1. Westminster, Maryland and London, 1961.

Koffmahn, E. "Frau." Bibeltheologisches Wörterbuch. Ed. Johannes B. Bauer. 3. Aufl. 2 Bände. I. Graz - Wien - Köln: Verlag Styria, 1967, 406 - 416.

Kornfeld, Walter. "Reinheit, kultische. I. Im AT." LThK. 1963. Bd. 8. 1145 - 1147.

- - "Reinheitsgesetz." Ibid. 1148 - 1149.

- - "Rein und unrein im AT." Ibid. 1150 - 1151.

Kötting, B. "Dextrarum iunctio." RACh, 3 (1957), 881 - 888.

Kramer, Hannes. "Die liturgischen Dienste des Diakons." In: Diaconia in Christo (opus. cit.: Rahner, K.), pp. 362 379.

Krimm, Herbert. Quellen zur Geschichte der Diakonie. 2 Bände. I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1960.

- - "Der Diakon in den evangelischen Kirchen." In: Diaconia in Christo (opus cit.: Rahner, K.), pp. 190 - 201.

Krüger, Gerda. Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen. Nachdruck: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 115 u. 116, Stuttgart, 1935. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961.

Labriolle, Pierre Champagne de. La crise montaniste. Paris: Fondation Thiers, 1913.

- - Les sources de l'histoire du Montanisme: Collectanea Friburgensia. Nouvelle série, 15 (25^{e} de la collection). Fribourg: Librairie de l'Université, 1913.

Le Brun, Pierre. Explication de la Messe: Lex Orandi, 9. Paris: Édition du Cerf, 1949.

Leclercq, H. "Communion des absents et des infirmes." DACL. 1914. Bd. 3. 2437 - 2440.

- - "Diaconesse." Ibid. 1920. Bd. 4. 725 - 733.

Lécuyer, Joseph. "Les diacres dans le Nouveau Testament." Unam Sanctam, 59 (opus cit.: Winninger), pp. 15 - 26.

Leder, Paul August. Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 23 u. 24. Stuttgart: F. Enke, 1905.

Leipoldt, Johannes. Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. Leipzig: Koehler und Amelang, 1954.

Lesage, Robert. "Acolytat." Catholicisme. 1948. Bd. 1. 84.

Loening, Edgar. Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodovech: Geschichte des deutschen Kirchenrechts. I. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1878.

Loth, J. "Un ancien usage de l'Église Celtique." Revue Celtique, 15 (Paris, 1894), 92 - 93.

Ludwig, August. Weibliche Kleriker in der altchristlichen Kirche. Einzeln Abdruck aus der theologisch- praktischen Monatsschrift. München: Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung (E. Stahl), 1910.

Lugo, Johannes de. De sacramento Eucharistiae. In: Disputationes scholasticae et morales. Cur. J. B. Fournials. IV. Parisiis, 1869.

Mabillon, Johannes. Musaeum Italicum. II. Lutetiae Parisiorum, 1724.

- - Praefationes in acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Venetiis, 1740.

Marrou, Henri - Irénée. "Von der Christenverfolgung Diokletians bis zum Tode Gregors des Grossen." Geschichte der Kirche. Ed. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Red. A. G. Weiler. I. Von der Gründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1963.

Martène, Edmund u. Durand, Ursinus. Thesaurus novus anecdotorum. 5 Bände. Lutetiae Parisiorum, 1717.

- - De antiquis ecclesiae ritibus, libri tres. Excudebat Johannes Baptista Novelli. 2 Bände. Venetiis, 1783.

Martimort, Aimé Georges, ed. L'Église en Prière. 3me ed. Tournai: Desclée, 1965.

Mc Neill, John T. a. Gamer Helena M. Medieval Handbooks of Penance in Records of Civilization: Sources and Studies. Ed. under the auspices of the Department of History, Columbia University, 29. New York: Octagon Books Inc., 1965.

Mécérian, J. "Gregorios ibn al - 'Ibri." LThK. 1960. Bd. 4. 1207.

Megivern, James J. Concomitance and Communion: Studia Friburgensia. New Series, 33. Ed. H. O. Lüthi. Fribourg and New York, 1963.

- - "Communion Under Both Species." New Catholic Encyclopedia. New York: McGraw - Hill, 1967. Bd. 4. 44 - 46.

Metz, René. La Consécration des vierges dans l'Église Romaine: Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg, 4. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Metz, René. "Recherches sur le statut de la femme en droit canonique: bilan historique et perspectives d'avenir. Problèmes de méthodes." L'Anné Canonique: Bibliothèque de la Faculté de Droit Canonique de Paris, 12. Paris, 1968, pp. 85 - 113.

Meyer, Charles R. "Ordained Women in the Early Church." Chicago Studies, 4 (Spring, 1965), 4, 285 - 308.

Miller, John H. Fundamentals of the Liturgy. 1st ed., 3rd print. Notre Dame, Indiana: Fides Publishers, Inc., 1964.

Misonne, D. "Syneisakten als Institut." LThK. 1964. Bd. 9. 1230 - 1231.

Morinus, Johannes. Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus, in partes tres distinctus. Parisiis, 1655.

Moureau, H. "Communion Eucharistique (Doctrine Générale)." DThC. 1938. Bd. 3. 480 - 514.

Nickl, Georg. Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl dem Grossen: Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. Ed. Franz Pangerl. 2. Innsbruck: F. Rauch, 1930.

Noonan, John T. Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists. New York and Toronto: A Mentor - Omega Book: Published by the New American Library, 1967.

Oepke, Albrecht. "γυνή." Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Ed. Gerhard Kittel. I. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1933, pp. 776 - 790.

Ohm, Thomas. Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum. Leiden: E. J. Briel, 1948.

Oppenheim, Filippo. "Diaconessa." Encyclopedia Cattolica. Città del Vaticano, 1950. Bd. 4. 1520 - 1521.

Otterbein, Adam John. The Diaconate According to the Apostolic Tradition of Hippolytus and Derived Documents: The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 95. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1945.

Ouspensky, Léonide. "Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone." Aus dem Russischen übersetzt von Nikolay Ozolins. In: Symbolik der Religionen. Ed. F. Herrmann. 10. Stuttgart: Verlag Anton Hiersemann, 1962, pp. 53 - 90.

Palazzini, Pietro. "Diacono e Arcidiacono." Encyclopedia Cattolica. 1950. Bd. 4. 1535 - 1544.

Palmer, Paul F. Sources of Christian Theology, II: Sacraments and Forgiveness: History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences. Westminster, Maryland and London, 1959.

Pankowski, Johannes Chrysostomus. De diaconissis. Ratisbonae, 1866.

Percival, Henry R. The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: LNPF, 14. 1900.

Plöchl, Willibald M. Geschichte des Kirchenrechts. 5 Bände. Wien: Verlag Herold, 1953 - 1968.

Probst, Ferdinand. Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen: Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, 1870.

Probst, Ferdinand. Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen: Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, 1872.

- - Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Ibid., 1873

- - "Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus dargestellt." ZkTh, 7 (1883), 250 - 303.

- - Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster: Aschendorf, 1893.

- - Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert. Ibid., 1896.

Prümm, Karl. "Muttergottheiten." ZkTh, 54 (1930), 572 - 580.

Quasten, Johannes. Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit: LQF, 25. 1930.

- - "The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity." Reprint from The Catholic Historical Review, 27, 2 (Washington, D. C., July, 1941).

- - "A Pythagorean Idea in Jerome." American Journal of Philology, 63 (Baltimore, 1942), 207 - 215.

- - "Tertullian and 'Traditio.'" Traditio, 2 (New York, 1944), 481 - 484.

- - "Mysterium tremendum - Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts." In: Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel. Ed. A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1951, pp. 66 - 75.

Quasten, Johannes. Patrology. Utrecht - Antwerp: Spectrum Publishers. I, 4th print. (1966); II, 3rd print. (1964); III, 3rd print. (1966).

- - "Pectorius, Epitaph of." New Catholic Encyclopedia. 1967. Bd. 2. 49 - 50.

Raes, Alphonsus. Introductio in Liturgiam Orientalem. Romae: Pontificium institutum studiorum orientalium, 1947.

Rahner, Hugo. "Addai." LThK. 1957. Bd. 1. 136.

Rahner, Karl. "Bussdisziplin. Altkirchliche." LThK. 1958. Bd. 2. 805 - 815.

- - "Diakon III. In der Dogmatik." LThK. 1959. Bd. 3. 321 - 322.

- - und Vorgrimler, Herbert, ed. Diaconia in Christo - Über die Erneuerung des Diakonates: Quaestiones Disputatae. Ed. Karl Rahner und Heinrich Schlier, 15 u. 16. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1962.

Rayburn, Sterling. "Le diacre dans l'Église Episcopalienne (Anglicaine)." In: Unam Sanctam, 59 (opus cit.: Winninger), pp. 71 - 74.

Reicke, Bo. Diakonie, Festfreude und Zelos: Uppsala Universitets Aarsskrift, 1951: 5. Uppsala: Lundequistska bokhandeln, 1951.

Reine, Francis J. The Eucharistic Doctrine and Liturgy of Theodore of Mopsuestia: The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity. Ed. J. Quasten. 2. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1942.

Renaudot, Eusèbe, Liturgiarum Orientalium Collectio. 2. ed. 2 Bände. Francofurti ad Moenum, 1847.

Ricciotti, Guiseppe. Life of Christ. Trans. by Alba I. Zizzamia. Ed. Aloysius Croft. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1952.

Righetti, Mario. Manuale di storia liturgica. 4. Milano: Editrice Àncora, 1953.

Riley, T. J. "Deaconess." New Catholic Encyclopedia. 1967. Bd. 4. 668 - 669.

Rohault de Fleury, Charles. La Messe - Etude archéologique sur ses monuments. Paris. I (1883); IV (1886); VI (1888).

Salaville, Severin u. Nowack, G. Le rôle du diacre dans la liturgie orientale: Archives de l'orient Chrétien, 3. Paris et Athènes: Institut français d'études byzantines, 1962.

Sauser, Ekkart. Frühchristliche Kunst - Sinnbild und Glaubensaussage. Innsbruck - Wien - München: Tyrolia-Verlag, 1966.

Schäfer, K. Heinrich. Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter: Kirchenrechtliche Abhandlungen, 43 u. 44. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1907.

Schepelern, Wilhelm. Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Aus dem Dänischen übersetzt von W. Baur. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.

Schieffer, Th. "Theodor von Canterbury." LThK. 1965. Bd. 10. 28.

Schillebeeckx, Eduard. Marriage, Human Reality and Saving Mystery. Originaltitel: Het Huwelijk aardse werkelijkheid en heilsmysterie, Bilthoven, 1963. Trans. by N. D. Smith. New York: Sheed and Ward, 1965.

-- Celibacy. Originaltitel: Het ambts - celibaat in de branding, Bilthoven, 1966. Trans. by C. A. L. Jarrott. New York: Sheed and Ward, 1968.

-- "The Catholic Understanding of Office in the Church." Theological Studies, 30, 4 (Baltimore, 1969), 567 - 587.

Schmid, Josef. "Reinheit III. Neues Testament." LThK. 1963. Bd. 8. 1148.

Schnitzler, Th. "Akolythen." LThK. 1957. Bd. 1. 245.

Schulz, Hans - Joachim. "Kultsymbolik der byzantinischen Kirche." In: Symbolik der Religionen. Ed. F. Herrmann. 10. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1962, pp. 1 - 51.

Seider, A. Des Bischofs Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte. BKV, 51. 1926.

Sheehan, Daniel E. The Minister of Holy Communion: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 298. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1950.

Stickler, A. M. "Benedikt Levita." LThK. 1958. Bd. 2. 181.

-- "Gratian." LThK. 1960. Bd. 4. 1168 - 1169.

Stiglmayr, E. "Reinheit I. Religionswissenschaftlich." LThK. 1963. Bd. 8. 1143 - 1144.

Thomas, A. "Löffel." LThK. 1961. Bd. 6. 1114 - 1115.

-- "Wein." LThK. 1965. Bd. 10. 993 - 996.

Tourneley, Honoratus. Praeelectiones theologicae de augustissimo Eucharistiae sacramento. 2 Bände. Parisiis, 1739.

Villien, Antoine. The History and Liturgy of the Sacraments. Aus dem Französischen übersetzt von H. W. Edwards. London: Burns Oates and Washbourne Ltd., 1932.

Viteau, Joseph. "L'institution des diacres et des veuves." Revue d'Histoire Ecclesiastique, 22 (Louvain, 1926), 513 - 537.

Vogel, C. "Bussbücher." LThK. 1958. Bd. 2. 802 - 805.

Vorgrimler, Herbert. "Article 29 (the Church)." Commentary on the Documents of Vatican II. General Editor, H. Vorgrimler. Trans. by L. Adolphus, K. Smyth, R. Strachan. I. New York: Herder and Herder, 1967, pp. 226 - 230.

Vries, Wilhelm de. Sakramententheologie bei den Nestorianern: Orientalia Christiana Analecta, 133. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1947.

- - "Jakob von Edessa." LThK. 1960. Bd. 5. 839 - 840.

Wahl, Joseph A. The Exclusion of Woman from Holy Orders: The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 110. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1959.

Weiser, Francis X. "Rites and Blessings for Children." In: Liturgy for the People. Essays in Honor of Gerald Ellard. Ed. William J. Leonard. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1963, pp. 191 - 205.

Welsh, Thomas J. The Use of the Portable Altar: The Catholic University of America, Canon Law Studies, 305. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1950.

Winninger, P. u. Congar, Y., ed. Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui: Unam Sanctam, 59. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

Woywod, Stanislaus. A Practical Commentary on the Code of Canon Law. Revised and Enlarged Edition. Rev. by Callistus Smith. New York City and London, 1963.

Ziadé, I. "Orientale (Messe)." DThC. 1932. Bd. 11. 1434 - 1487.

Zscharnack, Leopold. Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902.

PATENE VON RIHA